Annali dell'Istituto storico italo-germanico

Monografia 25

La scienza del cuore

Spiritualità e cultura religiosa in Antonio Rosmini

di Fulvio De Giorgi

Società editrice il Mulino Bologna

Annali dell'Istituto storico italo-germanico
Monografia 25

La scienza del cuore

Spiritualità e cultura religiosa in Antonio Rosmini

di Fulvio De Giorgi

Società editrice il Mulino Bologna

Premessa

Molte ragioni, non solo scientifiche, mi hanno spinto a riconsiderare la vicenda storica di uno dei maggiori protagonisti dell'Italia moderna e del cattolicesimo italiano contemporaneo. In anni di travaglio e di crisi per il nostro Paese, mi è sembrato necessario intraprendere un'opera di ripensamento intellettuale, eleggendo a tema di ricerca la vita spirituale di Antonio Rosmini, oggi molto citato, a proposito e spesso a sproposito. Vi è dunque un'esigenza morale e civile a fondamento di un lavoro di ricerca storica, che vuole essere tuttavia rigorosamente fermo all'ambito scientifico. Sono infatti convinto che ogni contributo serio ed efficace, per un più vasto impegno di rinnovamento culturale, debba essere opera di scienza, assolutamente libera da condizionamenti immediati e da corto circuiti etico-politici. Proprio per questo ho insistito – anche a rischio di qualche pesantezza stilistica – nell'attenzione filologica e nello scavo minuto, insomma in ciò che costituisce il sostanziale e il «massiccio» – per usare un'espressione cara a Rosmini, come si vedrà – della ricerca storica. Potrei dire che l'impegno civile e intellettuale è stato, in questo lavoro, tanto più vivo quanto più esso poteva apparire lontano: nei momenti più uggiosi dell'accumulazione dei materiali o dell'accanimento su questioni particolari talvolta sfuggenti.

Nel corso di questi anni di ricerca, ho contratto debiti di gratitudine con molte persone, con amici e maestri, a cominciare dai proff. Nicola Raponi e Massimo Marcocchi, con i quali la consuetudine di discussione e di confronto è ormai quasi decennale e di essa si è giovato anche questo lavoro. La mia riconoscenza va pure al prof. Francesco Traniello,

sempre prodigo di incoraggiamenti e di consigli non solo utili ma, direi, necessari, poiché egli è oggi il più autorevole studioso italiano della storia del rosminianesimo.

Ringrazio per le loro indicazioni e per la loro amica disponibilità i Rev. Padri Rosminiani, in particolare Umberto Muratore, direttore del Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, Cirillo Bergamaschi e Luca Laner, rispettivamente bibliotecario e archivista di Stresa, Alfeo Valle, direttore della Casa Rosmini di Rovereto. Ringrazio, ancora, le Visitandine di Arona per avermi consentito di prendere visione di documentazione conservata nel loro archivio. Devo anche un sentito ringraziamento a Franco Percivale che ha, generosamente, messo a mia disposizione la sua schedatura elettronica di parte dell'opera rosminiana. Sono, infine, particolarmente riconoscente verso il prof. Paolo Prodi, che tanto ha apprezzato il mio lavoro da accoglierlo nelle collane dell'Istituto storico italo-germanico di Trento.

Questo libro deve molto e in molti sensi a mia moglie Carla, tanto che senza il suo aiuto non avrebbe mai potuto vedere la luce. Per questo lo dedico a lei e alla sua 'scienza del cuore'.

F.D.G.

Milano, 24 marzo 1995

Sommario

Parte quarta: Pietà rosminiana

Introduzione

1. *Limiti degli studi sulla spiritualità rosminiana*

La riflessione storica sulla figura di Rosmini, sul suo pensiero e sulla sua spiritualità deve ancor oggi fare i conti con due tradizioni critiche che, in modo diverso, hanno rappresentato un «fraintendimento»[1]: tradizioni, certo, ormai da tempo esaurite e superate[2], ma che hanno influenzato tanta parte degli studi tuttora richiamati e utilizzati e che, peraltro, sono forse ancora in grado di esercitare qualche sotterraneo condizionamento.

La prima tradizione, che si può far risalire alle critiche mosse al Rosmini da Gioberti, è quella che trovò i suoi maggiori rappresentanti in Bertrando Spaventa e Giovanni Gentile. Essa ebbe il merito di valorizzare il pensiero del Roveretano e di porlo quasi come 'pietra angolare' della filosofia italiana contemporanea. E tuttavia, sul piano storico, travisava la posizione di Rosmini nella cultura europea del tempo, con la dubbia operazione di vedere in lui il Kant italiano e in Gioberti lo Hegel italiano; inoltre, leggendo sostanzialmente Rosmini attraverso Gioberti, operava uno svuotamento dello spirito della filosofia rosminiana[3].

La seconda tradizione nacque dalla difesa del Roveretano, ad opera di religiosi dell'Istituto della Carità o di discepoli

[1] Di «fraintendimenti» parla, per esempio, PERCIVALE 1977, p. 111.

[2] MANCINI 1963.

[3] SCIACCA 1940.

fedeli del suo indirizzo filosofico[4], rispetto alle critiche sempre più aspre e radicali da parte, prima, del tomismo della scuola gesuitica e, poi, della neoscolastica italiana, con la notevole eccezione del francescano trentino Emilio Chiocchetti. Questa tradizione ha avuto il merito di custodire gelosamente la memoria di Rosmini, cercando di dimostrare la sua «ortodossia» cattolica, la sua fedeltà e il suo attaccamento alla Chiesa e svolgendo nel contempo un'opera di divulgazione o di *glossa* delle opere rosminiane. Tuttavia un'eccessiva preoccupazione di concordismo tra rosminianesimo e tomismo ha condotto, talvolta, a leggere Rosmini attraverso la filosofia scolastica e ha comunque provocato, quasi sempre, una chiusura angusta e un conservatorismo fine a se stesso, con il conseguente rinsecchimento della vitalità del pensiero rosminiano, ridotto a formule fossilizzate.

Nonostante la copiosa messe di studi più recenti[5], ben consapevoli dei rischi esegetico-interpretativi dell'idealismo gentiliano e di certo rosminianesimo 'scolastico' (basti ricordare gli acuti lavori di Francesco Traniello), il pensiero del Roveretano può ancora essere utilmente indagato e approfondito, forse anche sul piano teorico, dove troppo limitati e parziali sono tuttora, per esempio, gli studi che vorrebbero collegarlo – giustamente – al progressivo costituirsi dell'indirizzo fenomenologico contemporaneo, ma certamente sul piano storico. In realtà, mi pare, che nel più ampio ambito della storia della cultura europea tra Sette e Ottocento, a Rosmini non sia stato ancora riservato il posto che gli compete e, soprattutto, non gli sia stata attribuita una 'collocazione' adeguata. Egli infatti, più che come un improbabile Kant italiano o come un cattolico liberale dell'età della Restaurazione, appare come un esponente di quell'esperienza culturale europea, a cavaliere tra i due secoli e di cesura tra

[4] Ettore Passerin d'Entrèves parlava di «neo-rosminiani»: cfr. PASSERIN D'ENTRÈVES 1993, p. 329.

[5] Uno strumento imprescindibile, in questo senso, sono i volumi della *Bibliografia rosminiana*, curati da Cirillo Bergamaschi.

tardo illuminismo e primo romanticismo: un esponente, cioè, di quella che Reinhard Koselleck ha chiamato *Sattelzeit*. I 'contemporanei' di Rosmini, che, anche nella diversità, sembrano comunque condividere con lui attenzioni, stili, problemi, furono, come si vedrà, Cabanis e Destutt de Tracy, gli *idéologues* e Maine de Biran in Francia, Goethe e Schopenhauer in Germania. E se proprio si volesse indulgere in parallelismi (mai veramente rispondenti, sul piano storico, ma dalle indubbie suggestioni allusive) si dovrebbe richiamare, nel confronto con la discussione tra Rosmini e Gioberti, non il rapporto Kant-Hegel ma quello tra Schopenhauer e Hegel.

Anche sul piano dello studio della spiritualità rosminiana, delle sue fonti e della sua collocazione nel più ampio quadro della storia della spiritualità europea tra Sette e Ottocento, molto resta da indagare e da chiarire. Anzi, benché negli ultimi tempi l'attenzione degli studiosi si sia rivolta pure verso questo importante aspetto, i non numerosi lavori disponibili, se non riguardano punti specifici e particolari della spiritualità di Rosmini, rimangono sul piano sostanzialmente espositivo dei principali testi e, comunque, di una prima approssimazione, certo meritoria ma non esauriente[6].

La mancanza, dunque, di una approfondita e nel contempo ampia ricerca storica sulla spiritualità rosminiana spiega l'estremo variare dei giudizi sintetici che su di essa sono stati formulati. Vi è stato chi, convinto che una «provincialità spirituale italica si rivela tra Sette e Ottocento», ha affermato «che il Risorgimento italiano è, sotto l'aspetto della spiritualità, straordinariamente e irrimediabilmente povero. Anche le posizioni più interessanti e più ricche – quelle di un Manzoni e di un Rosmini – rivelano il proprio limite nel denunciare, prima o dopo, il loro debito d'impianto e d'ispirazione a fonti, dirette o indirette, non italiane ... così la meditazione rosminiana, anche se non intenzionalmente, si

[6] Sono da ricordare, soprattutto, i lavori di Alfeo Valle, che costituiscono oggi quasi il punto di partenza obbligato per ogni indagine sulla spiritualità rosminiana.

riporta, per ivi scomparire o almeno perdere di mordente, alla pagina polemica di Lamennais»[7]. A fronte di un giudizio così sbrigativamente riduttivo, vi sono stati coloro che hanno parlato di Rosmini come di un «genio» spirituale[8] che dominò la sua epoca[9], della quale fu la voce più alta non solo italiana[10]. Della sua spiritualità si sottolinea l'aristocraticità[11], la «rarefatta purezza»[12], la solidità teologica[13]. Si riconosce la sua originalità, anche se lo si pone quasi come un masso erratico nella storia della spiritualità italiana, lontano dal calore e dall'affetto che caratterizza i santi e gli autori spirituali italiani, da Francesco d'Assisi a Caterina da Siena, da Filippo Neri ad Alfonso de Liguori[14]. Ma anche qui si palesa una notevole differenza interpretativa tra coloro che vedono in Rosmini l'unica personalità dell'Ottocento che in

[7] ADRIANI 1968, pp. 314-315.

[8] COLOSIO 1971, p. 366.

[9] PORTALUPPI 1943^2, p. 382.

[10] Secondo Barsotti «Rosmini è l'espressione più alta della spiritualità cristiana e romantica, forse non solo italiana» (BARSOTTI 1980, p. 50); e ancora: «Come egli è il più alto filosofo cristiano del secolo, così certamente egli è il maestro più grande di spiritualità. E non solo d'Italia» (p. 53).

[11] PORTALUPPI 1943^2, p. 398.

[12] PETROCCHI 1979, p. 62.

[13] Barsotti individua in Rosmini «una spiritualità che non solo si manifesta sensibile alle esigenze di un criticismo gnoseologico che non compromette l'oggettività del reale, ma vuole essere soprattutto in più stretta e naturale dipendenza dalla teologia» (BARSOTTI 1980, p. 55).

[14] Ha scritto Barsotti: «Intellettuale e aristocratico, solitario e alto nel suo riserbo e nella sua austerità, senza debolezze, non freddo e tuttavia neppur caldo di affetti. Ha un grande cuore ma la sua intelligenza e anche la sua vita lo dovevano fatalmente isolare. Anima nobilissima e sensibile, l'esercizio del raziocinio e il rigore ascetico della vita sembrarono dare una certa freddezza alla sua parola; pur essendo prolisso, il suo linguaggio appare arido, la sua conoscenza libresca» (BARSOTTI 1980, p. 50). E ancora: «Rosmini non sembra aver nulla della pietà affettiva, nulla della semplicità e della bonomia italiana. Più che fraterno a S. Alfonso de' Liguori, egli è certamente fraterno al Bérulle. E forse più che nella dottrina, fratello al Bérulle si dimostra nel tono, nell'accento di una spiritualità grave e composta» (p. 56).

Italia seppe dare inizio a una scuola di spiritualità[15] e coloro che, invece, pur rilevandone la grande influenza dopo la morte[16], lo considerano sostanzialmente un isolato e un solitario[17]. Secondo quest'ultimo indirizzo interpretativo, la spiritualità rosminiana non era né poteva essere popolare[18]. Eppure proprio tale considerazione, per certi versi condivisibile, potrebbe far concludere per la sua affinità con il giudizio che il 'rosminiano' Bonghi dava della letteratura italiana, che, in fondo, se per l'età moderna si può parlare, accanto alla scuola francese e alla scuola spagnola, di una scuola italiana di spiritualità, questa non può che essere la rosminiana o almeno quella che culmina in Rosmini.

Se si vuole uscire dai giudizi perentori, troppo netti e spesso semplificatori, non pare esserci altra via che non sia quella della ricerca storica. Da tale necessità prende le mosse questo lavoro che vuole appunto ricostruire, in modo non frammentato e ristretto, la genesi e le caratteristiche della spiritualità rosminiana, le sue fonti e la sua originalità. Poiché l'intento è propriamente scientifico, non apologetico né riat-

[15] Secondo Colosio «A parte il caso più unico che raro del Rosmini, l'Ottocento italiano, pur essendo ricchissimo di un'incredibile quantità di santi personaggi, molti dei quali hanno già raggiunto la gloria degli altari, non ha dato luogo a vere e proprie scuole di spiritualità con linee ben marcate ed organiche, con dottrine veramente originali e fondate su nuove esperienze mistiche, o su nuovi sistemi teologici» (COLOSIO 1971, pp. 372-373).

[16] BARSOTTI 1980, pp. 64-65.

[17] Secondo Barsotti, «la spiritualità rosminiana è ben presente nell'Ottocento italiano, ma rimane isolata in una sua nobiltà aristocratica di pensiero» (BARSOTTI 1980, p. 55). A suo parere, non si può dire che l'Ottocento italiano abbia compreso e seguito Rosmini: «Nel nostro Ottocento egli è anche nella spiritualità un gigante, ma rimane isolato. Forse solo Manzoni gli si può mettere a fianco» (p. 53). Cfr. anche p. 64.

[18] La spiritualità rosminiana, secondo Barsotti, «non ebbe né poteva avere, diffusione e popolarità. Furono solo alcune grandi anime dell'Ottocento che si nutrirono e si formarono a questo alto magistero. Certo è che la spiritualità rosminiana, se anche non fu popolare, ebbe tuttavia un'importanza grandissima nel ricollegare più intimamente, anzi essenzialmente, la pietà alla teologia, ravvivando la teologia e nobilitando così la pietà» (BARSOTTI 1980, p. 55).

tualizzante, non ci si potrà limitare a un'analisi tutta e soltanto interna della vita spirituale di Rosmini. Si tratterà invece di ricercare, da una parte, i nessi significativi e vitali della spiritualità con l'intera personalità del Roveretano, con il suo pensiero, con le sue scelte culturali e ideali. Dall'altra, occorrerà indagare le relazioni che – sul piano della spiritualità – si instaurarono con i contemporanei e, anche in considerazione di tali rapporti, ricercare il ruolo di Rosmini nella storia della spiritualità e dunque il suo inserirsi o il suo confrontarsi – in modo innovativo e creativo – rispetto alle tradizioni precedenti.

2. *Significatività del tema del cuore (e del S. Cuore)*

Nel 1891, appena quattro anni dopo il decreto *Post obitum*, un tal Domenico Penzo, con lo pseudonimo di Adauctus, pubblicò un volume, significativamente dedicato a tre papi: Benedetto XIV, Clemente XIV e Gregorio XVI. Il libro, che si intitolava *I dominatori della Chiesa*, lanciava un duro attacco contro i gesuiti appellati come «loiolisti» e tale polemica era condotta, nell'intenzione dell'autore, da un punto di vista cattolico e di piena fedeltà al papato. Il Penzo affermava di voler esporre l'evoluzione degli atti della S. Sede intorno a Rosmini: «Incominciarono cogli osanna per finire coi crocifigge. Io li seguirò mano mano nei tre pontificati che li comprendono di Gregorio, di Pio, di Leone; ed essi stessi mostreranno il progressivo irresistibile dominio ignaziano sopra vescovi e papi con quella evidenza che spetta alle dimostrazioni matematiche»[19]. Adauctus voleva dimostrare che i gesuiti obbedivano fedelmente ai pastori della Chiesa solo quando questi ultimi sostenevano le loro posizioni. In questa prospettiva, appariva particolarmente significativo il caso della devozione al S. Cuore, per tre aspetti fondamentali. Innanzi tutto era la prima delle tre ribellioni gesuitiche contro i papi, cioè contro quei pontefici ai quali era dedicato il volume: Benedetto XIV era contro la devo-

[19] ADAUCTUS 1891, p. 21.

zione al S. Cuore ma i gesuiti la sostennero; Clemente XIV soppresse la Compagnia ma questa continuò a vivere nella Russia scismatica; Gregorio XVI lodò Rosmini e ne approvò l'Istituto ma i loiolisti lottarono accanitamente contro di lui. Ecco dunque che le «tre massime ribellioni discorse contro gli atti pontifici, ossia intorno al S. Cuore, intorno alla soppressione dell'ordine con vita scismatica in Russia, e contro Rosmini, e che comprendono la vita di quel sodalizio dai tempi dell'Acquaviva fino ai nostri giorni, pongono fuori d'ogni possibile dubbio che vogliono comandar soli a tutto e su tutti»[20]. In particolare dunque – ed era il secondo aspetto – Adauctus sosteneva essere «la storia del S. Cuore una perfetta ed anticipata rappresentazione del dramma rosminiano. Obbedienza al papa pronta, festosa, romorosa, foriera di guai ai recalcitranti; ma solo da quel punto che il papato ha finito col darla vinta ad essi»[21]. Infine – terzo aspetto – il Penzo criticava la forma stessa che i gesuiti avevano dato alla devozione al S. Cuore, facendo del S. Cuore un emblema militante: chi avversava tale spiritualità diventava ai loro occhi un «giansenista» e dunque un eretico, un nemico della Chiesa e di Cristo. I loiolisti cioè «si arrogano la parte di apostoli del Cuor di Gesù, ma non per compenetrare la società cristiana del suo spirito di umiltà, di dolcezza, di mansuetudine, di benevolenza, di compassione a' traviati, di perdono agli inimici, bensì, orrendo a dirsi, per farsene arma e stromento di maldicenze di contumelie e persino di calunnie infamanti ... Si fanno un baluardo, un parapetto del Cuore di Cristo, per scagliare dalla lingua o dalla penna dardi mortiferi contro avversari veri o supposti»[22]. Emblematici allora apparivano al Penzo due decreti del S. Ufficio quasi contemporanei: il decreto *Post obitum* che condannava Rosmini e il decreto che toglieva dall'Indice dei libri proibiti un'opera del gesuita Croiset sul S. Cuo-

[20] ADAUCTUS 1891, p. 366.

[21] ADAUCTUS 1891, p. 135.

[22] ADAUCTUS 1891, p. 136. E a proposito di tali avversari, secondo i gesuiti, «tutti essi sono giansenisti, i giansenisti tutti ostili al sacro Cuore, e per conseguenza alla croce, alla religione, al suo regno».

re, la quale era, appunto, all'Indice fin dal 1704. Se le opere di Galileo erano state tolte dall'Indice nel 1835, da Gregorio XVI, semplicemente non reiterandone la proibizione, per il libro di Croiset

«quella radiazione non venne eseguita in modo indiretto, sibbene in virtù di un Decreto formale del S. Ufficio in data 24 Agosto 1887, e pubblicato immediatamente in tutto l'orbe cattolico. Ciò avvenne quattro mesi prima che il tribunale medesimo decretasse la condanna del Rosmini; quasi che i padri, postulatori dell'assolutoria dell'uno e della condanna dell'altro, ci tenessero a dimostrare luminosamente ed inculcar bene a' cattolici avere eglino soli, e non altri, la potestà di togliere la vita, e la potestà ancora di darla»[23].

Molti anni dopo il libro del Penzo, nel 1922, un articolo del giornale neoprotestante «Conscientia» trattava polemicamente della devozione al S. Cuore, ritenuta una delle devozioni più in voga tra i cattolici. Dopo qualche mordace ironia, l'autore osservava conclusivamente:

«È risaputo che quando una idea o una devozione è varata dai gesuiti, quell'idea o quella devozione non cade più, come è risaputo che non risorgono più persone e cose e dottrine filosofiche e teologiche anche sanissime (povero Rosmini, oltre che ad altri alludiamo anche a te!) quando i gesuiti invidiosi e gelosi le combattono, le condannano e dalla Santa sede, loro umilissima serva, le fanno fulminare e proscrivere»[24].

Queste due testimonianze sono certamente attestazioni 'minori', di peso inconsistente nel più ampio quadro della sto-

[23] ADAUCTUS 1891, pp. 141-142. Egli commentava: «Per un libro ignoto che a nessuno faceva né caldo, né freddo, ed al quale nessuna autorità del S. Ufficio potrà dare importanza, interviene un decreto espresso, formale, nominativo e pubblicato subito da tutta la stampa cattolica; e per l'opposto, di un cristiano fervente ed esemplare [Galileo], di uno fra i rari giganti dell'umanità, del martire più insigne della scienza tutto deve passarsi in silenzio, quasi si trattasse di nascondere una vergogna più che di adempiere un dovere?» (p. 143). Delle persecuzioni gesuitiche, secondo Adauctus, era «primo anello della catena il Galilei e ultimo finora il Rosmini» (p. 367).

[24] BATTAGLINI 1922.

ria culturale e della spiritualità. Esse tuttavia, proprio in virtù dei loro limiti e del loro carattere 'basso', sono spie significative di certi luoghi comuni; sono cioè rivelatrici della mentalità diffusa in alcuni ambienti. Ed è pertanto interessante che esse, pur così diverse e tuttavia accomunate da una simpatia per Rosmini, sostenessero entrambe un nesso stretto di causalità nella fortuna inversamente proporzionale della spiritualità gesuitica, emblematizzata nella devozione al S. Cuore, e della spiritualità rosminiana. Si stabiliva così una netta dicotomia tra S. Cuore e Rosmini. Ma, qualche anno dopo, una tesi esattamente opposta venne sostenuta da Clemente Rebora, certo uno dei massimi conoscitori e dei più profondi e acuti cultori dello spirito rosminiano.

Nel 1955, anno centenario della morte del Roveretano, il Rebora scriveva su «Charitas» una serie di articoli, uno dei quali era intitolato: *Il Cuore e il Sangue di Gesù ed Antonio Rosmini*[25]. In tale intervento egli parlava della carità universale «che si effonde dal seno del Padre e sgorga dal Cuore di Gesù in Croce, il quale ci ha sposati col Sangue»[26] e presentava le devozioni di Rosmini sia al S. Cuore sia al Preziosissimo Sangue di Gesù, unite in un'endiadi devota, in un culto bipolare e simmetrico. In realtà questa era la prospettiva particolare e personale di Rebora più che di Rosmini. L'anno dopo egli infatti parlava del *Sangue del S. Cuore*: «Il Sacro Cuore è divenuto il passaggio obbligato nelle relazioni cristiane con ogni creatura. Chi si esclude dal Sangue del Cuore di Gesù si esclude dalla nuova creazione, il *canticum novum*. Sangue del Cuor di Gesù, poter esserti fedelissimo fino alla morte e oltre ogni dire!»[27]. Del resto nel primo verso del suo *Curriculum Vitae*, egli collegava la sua vocazione rosminiana a

> «La tenerezza del divino Cuore,
> che dal mistero Trinitario scende»[28].

[25] REBORA 1955, poi in REBORA 1987, pp. 169-179.

[26] REBORA 1987, p. 169.

[27] REBORA 1956: lo scritto era datato Stresa, 31 luglio 1956.

[28] REBORA 1987, p. 237.

Rebora scriveva del sangue del S. Cuore due mesi dopo la promulgazione, da parte di Pio XII, dell'enciclica *Haurietis Aquas*, dedicata al culto del S. Cuore, che era presentato dal papa con parole vicine allo spirito rosminiano: «in sostanza, il culto del Cuore sacratissimo di Gesù è il culto all'amore col quale Dio ci ha amato per mezzo di Gesù, ed è insieme la pratica del nostro amore verso Dio e verso gli uomini»[29]. Dopo aver indagato il tema dell'amore di Dio nel Vecchio (Mosè, Osea, Isaia, Cantico dei Cantici) e nel Nuovo Testamento (la carità del Verbo incarnato), nonché nell'insegnamento patristico (Giustino, Basilio, Giovanni Crisostomo, Ambrogio, Girolamo, Agostino, Giovanni Damasceno), Pio XII presentava il S. Cuore come simbolo di un triplice amore: l'amore divino, la carità infusa nell'anima di Cristo, il suo amore sensibile. Gli antesignani e gli apostoli del culto al S. Cuore erano indicati in Bonaventura, Alberto Magno, Gertrude la Grande, Caterina da Siena, Enrico Susone, Pietro Canisio, Francesco di Sales e poi, in particolare, Giovanni Eudes e, soprattutto, Margherita Maria Alacoque, spiritualmente assistita da Claudio La Colombière. Il culto al S. Cuore era, per Pio XII, «la professione pratica più completa della religione cristiana»[30]: egli perciò rivolgeva un vivissimo appello «a praticare questa forma di devozione»[31]. Non sorprende dunque che Rebora accogliesse tale invito e mirasse quasi a inserire Rosmini – non citato dal papa – tra i devoti del S. Cuore.

In realtà però, in tutte le ricostruzioni storico-teologiche del culto al S. Cuore[32] e nei due grossi volumi di *Commentationes in Litteras Encyclicas «Haurietis Aquas»*[33], Rosmini non

[29] Pio XII 1975, p. 74 (n. 70).

[30] Pio XII 1975, p. 74 (n. 69).

[31] Pio XII 1975, p. 82 (n. 76).

[32] Cfr. Hamon 1923-1939; Bainvel 1919; Stierli (ed) 1956; Aumann-Mulhern-O'Donnel 1984; *Spiritualità del cuore di Cristo* 1990. Per altre indicazioni più particolari si veda la bibliografia generale alla fine del volume.

[33] *Cor Jesu* 1959.

viene mai ricordato e, così pure, negli scritti dedicati alla spiritualità rosminiana non si indugia sul S. Cuore: nella vastissima bibliografia rosminiana non esistono studi specifici di reale approfondimento[34]. Effettivamente Rosmini e il rosminianesimo sono estranei allo sviluppo della devozione al S. Cuore nella forma gesuitico-parediana. Rosmini non citava mai Paray-le-Monial, non ricordava le visioni di Margherita Maria Alacoque né gli scritti dei gesuiti a lei più vicini né le «promesse» fattele da Gesù e non proponeva neppure specifiche pratiche devote al S. Cuore (come per esempio i nove primi venerdì del mese). E tuttavia le osservazioni di Rebora non possono considerarsi fuori luogo, anche se certo – sul piano storico – appaiono insufficienti: ma il poeta e religioso rosminiano sapeva cogliere echi profondi e risonanze lontane, riusciva a penetrare nelle pieghe più riposte della spiritualità del Roveretano, riportandone in superficie, con fresca e palpitante vivezza, i temi e i motivi più importanti, spesso sepolti dagli sviluppi storici delle tradizioni rosminiane e neorosminiane, con i loro fraintendimenti.

Si può allora mettere a fuoco l'importanza cruciale del tema del S. Cuore in un'analisi storica della spiritualità di Rosmini. E ciò sia per motivi esterni, dovuti al confronto con la spiritualità prevalente nel secolo XIX, quella gesuitica, e con la sua devozione più tipica ed emblematica, quella – appunto – del S. Cuore, sia anche per motivi interni. Il «cuore», con tutta la sua polisemanticità e nell'ampio spettro delle sue valenze simboliche[35], era infatti al centro degli orizzonti culturali e della stessa architettura del pensiero di Rosmini[36]. Vi era un complesso intreccio, spesso solo implicito e sotterraneo, di richiami e di rimandi tra il piano dell'elaborazione filosofica, il piano della ricerca teologica e il

[34] Oltre all'articolo di Rebora, già citato, si veda il breve intervento BESSERO BELTI 1993. Ho accennato ad alcuni temi, sviluppati in questo libro, in DE GIORGI 1995.

[35] PERCIVALE 1995.

[36] BESCHIN (ed) 1995.

piano della spiritualità: in questa dialettica articolata, il 'cuore' assumeva un ruolo centrale anche se, diversamente da quanto si potrebbe immediatamente supporre, non sempre fondamentale. La stessa devozione al S. Cuore, allora, era presente – peraltro in forme originali – e pur non essendo simmetrica alla devozione al Preziosissimo Sangue e anzi – sul piano della spiritualità – ad essa subordinata, tuttavia poteva (grazie appunto alla centralità del motivo del 'cuore') aprire percorsi connettivi stretti con gli altri piani del complesso edificio intellettuale rosminiano, più e meglio di quanto potesse fare la devozione al Preziosissimo Sangue.

3. *Prospettiva metodologica*

Resta da aggiungere una breve considerazione sull'indirizzo metodologico che si intende adottare per questa ricerca. Non apparirebbe infatti proficuo accettare la contrapposizione dicotomica tra una «storia della pura intellettualità, intesa come processo di idee e di pensiero, di traumi psicologici ed etici» e una storia della pietà fortemente ancorata alla storia sociale[37]. Certamente, in questo lavoro, non sarà possibile intendere la storia della cultura come sociologia della cultura[38]: se mai è la sociologia culturale – anche del fatto religioso – a dover essere vista come storia culturale, ma in senso ampio e cioè anche psico-spirituale (*seelisch-geistig*). Ancora vivo e attuale appare, in questo caso, un ormai lontano richiamo metodologico di Rosario Romeo mirante proprio a indicare una corretta prospettiva di studio delle correnti e dei movimenti cattolici dell'Ottocento: «Una storia che volesse essere veramente 'sociale' del movimento cattolico dovrebbe proporsi, ancora più che lo studio delle sue basi e della sua organizzazione economico-sociale, l'indagine nel profondo della vita religiosa delle masse cattoliche italiane, dai ceti più alti ai contadini, sforzandosi di

[37] SCOPPOLA 1994, pp. 5-6.

[38] WEBER 1983.

ricostruire nei suoi lineamenti concreti il dramma aperto nella coscienza dei credenti dalla questione romana e dal trionfo del liberalismo»[39]. Ma, come è stato acutamente osservato, i diversi «filoni di spiritualità che scorrono sotterranei in tutta la storia del movimento cattolico e ne alimentano le battaglie e le iniziative più importanti, si saldano di volta in volta ad un altro livello di elaborazione culturale»[40]. Da qui la necessità di tenere insieme sia la storia culturale (nei suoi movimenti principali e nella prospettiva biografica) sia la storia religiosa (tanto della spiritualità e perciò delle grandi personalità, delle scuole, degli autori, delle fonti, delle linee di continuità spirituali, quanto della pietà e perciò delle forme cultuali e devozionali, della religiosità popolare, del vissuto di preghiera delle congregazioni religiose).

In un suo intervento del 1944, don Giuseppe De Luca, dopo aver ricordato che «Antonio Rosmini pensò da giovane a qualcosa che fosse come una *Storia dell'amore*», sorprendentemente aggiungeva: «sta di fatto che quell'idea, da lui concepita in gioventù (se non erro), restò tranne nell'adolescenza un motivo perduto; egli non lo orchestrò in nessuna maniera, da adulto»[41]. In realtà, com'è noto, Rosmini, dopo gli studi giovanili e gli appunti dell'adolescenza, scrisse pure una *Storia dell'amore* negli anni 1820-1823, la pubblicò nel 1834 e la inserì nel volume *Ascetica* del 1840. Non mette conto tuttavia rimarcare l'imprecisa ricostruzione dell'opera rosminiana da parte di De Luca: egli parlava di *Storia dell'amore* non nel senso teologico di Rosmini ma nella sua accezione di storia della pietà. Ciò che invece appare rilevante è che questa pietà-amore non aveva allora quello spettro amplissimo di valenze e di significati che, più tardi, l'erudito prete romano le avrebbe attribuito (nella presentazione

[39] ROMEO 1978[5], p. 73.

[40] GIOVAGNOLI 1982, p. 17.

[41] DE LUCA 1962, p. 173. De Luca, in realtà, riconosceva onestamente che di Rosmini «per la mia impreparazione non saprei seguire la grande architettura, il vasto sistema di pensiero».

dell'«Archivio italiano per la storia della pietà»), allargandone il campo ma anche diluendone la forza ermeneutica e l'efficacia metodologica. Al contrario, nel 1944, il tema della pietà-amore è «tema nel quale va considerato anzitutto il concetto che dell'amore via via ci si è fatto nei secoli; e poi, e sopratutto, come lo si è vissuto»[42], unendo, dunque, «studio spirituale e studio intellettuale»[43].

La prospettiva di coniugare storia culturale e storia religiosa, studio intellettuale e studio spirituale, presenta tuttavia ulteriori problemi metodologici. Essi possono forse essere superati seguendo la fondamentale indicazione che Bernard Plongeron dava a proposito dello studio del cristianesimo illuminato: «Lecture spirituelle d'une nouvelle culture (mentalité, thématique, langage) et lecture culturelle de nouvelles spiritualités: telle est la méthode que nous proposons pour suivre l'anthropologie religieuse de l'Aufklärung catholique sous le signe des générations socio-spirituelles entre 1770 et 1848»[44]. Riferendosi alla storiografia italiana e alle sue tradizioni di studi, la scelta metodologica sta nel tentativo di coniugare la lettura spirituale della storia culturale – come hanno fatto, con diversa sensibilità, Arturo Carlo Jemolo e Francesco Ruffini e, più recentemente, Alberto Vecchi e Pietro Stella – con la lettura culturale della storia della spiritualità, come hanno fatto Delio Cantimori ed Ettore Passerin d'Entrèves e, più recentemente, Mario Rosa e Francesco Traniello.

Anche la periodizzazione che Plongeron proponeva per l'Italia (1680-1848)[45] può essere accettata, purché non si rimanga in un'ottica 'settecentista' che vede nel primo Ottocento solo un epilogo, in cui sono da rilevare soltanto propaggini, ultimi esiti ed echi finali. In realtà, proprio una ricerca su Rosmini, può dar conto di una fase ottocentesca 'culminan-

[42] De Luca 1962, p. 174.

[43] De Luca 1962, p. 175.

[44] Plongeron 1970, p. 37.

[45] Plongeron 1970, pp. 37-38.

te' di aspetti, tradizioni e movimenti culturali, dalle radici settecentesche e, in qualche caso, anche seicentesche.

Tali sono, dunque, le scelte e gli indirizzi metodologici di questa ricerca, che si snoderà non secondo un ordine rigidamente cronologico ma secondo la connessione dei diversi plessi tematici. Essa peraltro si inserisce in una più vasta ricerca, ancora in corso, sulla devozione al S. Cuore, vista attraverso l'intreccio della storia delle strutture mentali e dell'emergere di forme simboliche, sullo sfondo dei processi storici di modernizzazione e della fenomenologia psico-antropologica della vita religiosa. Di questo più ampio progetto, il presente lavoro non rappresenta tanto un momento particolare, un tassello specifico, quanto piuttosto un autonomo livello di ricerca svolto secondo registri metodologicamente diversi: quello dell'ambito biografico, come verifica della dialettica tra individuo e società quale condizione antropologica della religione nel mondo moderno[46], e quello della microstoria intellettuale, non come tradizionale storia delle idee, ma come raccordo di mondi vitali quali contesto di esperienze spirituali e costituzione di vissuti significativi[47], cioè come una focalizzazione esistenziale specifica della *Begriffsgeschichte* (dove il concetto fondamentale tematizzato è, in questo caso, quello di «cuore-amore»).

[46] LUCKMANN 1969, pp. 107-152.

[47] SCHÜTZ 1974.

Capitolo primo

La devozione al S. Cuore nella storia della spiritualità tra XVII e XIX secolo

1. *Il S. Cuore come segno e come indice*

La devozione al S. Cuore, nelle forme tradizionali e ancor oggi prevalenti, germogliò, com'è noto, nella Francia del XVII secolo e precisamente nel monastero della Visitazione di Paray-le-Monial (si parla infatti di forme 'parediane'), in seguito alle apparizioni che ebbe la monaca Margherita Maria Alacocque. Tuttavia la devozione non nasceva dal nulla: essa aveva infatti alle spalle una lunga storia di tradizioni spirituali diverse, nelle quali il Cuore di Cristo era presente, ancorché con modulazioni differenti. Giova pertanto richiamare, sia pure sinteticamente, tali intrecci e sviluppi di storia della spiritualità, anche perché ciò porterà a ricordare autori e 'forme spirituali' ai quali si sarebbe, in più sensi e con indubbia originalità, ricollegato Rosmini, il quale invece si mantenne sempre piuttosto indifferente verso l'accezione parediana o parediano-gesuitica della devozione al S. Cuore.

Nei primi secoli del Cristianesimo non si può parlare di una devozione al S. Cuore, della presenza cioè di una spiritualità del Cuore di Gesù. Tuttavia non si deve trascurare la presenza del Cuore di Gesù nella spiritualità. In questa prima fase o 'preistoria' della devozione, il Cuore di Cristo era un segno. Il luogo biblico e teologico era la ferita del costato, inferta al cadavere di Gesù sulla croce e dalla quale uscirono sangue e acqua (Gv 19,34). Così, per esempio, Ambrogio vedeva nei segni delle ferite e nella possibilità di mettere la mano nel costato aperto, una prova che il corpo del Risorto era un vero corpo di carne. Ma, soprattutto, la ferita del

costato era interpretata allegoricamente, nel commento patristico, come *fons vitae*, in riferimento a un altro brano evangelico (Gv 7,37), nell'esegesi del quale, però, i fiumi di acqua viva sgorgavano per taluni dal cuore del fedele e per altri dal cuore del Messia ed erano perciò collegati alla ferita del costato[1].

Nel primo caso si aveva quella che è stata chiamata la «forma alessandrinica», espressa nell'ascesi spiritualistico-gnostica di Origene (ma presente anche in Ambrogio e passata, per suo tramite, in Agostino): i fiumi di acqua viva sarebbero traboccati dal cuore dell'uomo spirituale, del vero gnostico, ma solo dopo che egli avesse bevuto l'acqua viva della sapienza dal cuore del Signore, inteso come l'Intimo, la Fonte dei pensieri e della saggezza, in una spiritualizzazione che non aveva riferimenti al corpo di carne di Gesù uomo. Nel secondo caso si aveva la «forma efesinica», più calda e umana e insieme più sacramentale, propria di Giovanni, Ignazio, Ireneo, Ippolito e, in Occidente, della Chiesa africana antica con Cipriano o con lo scritto *De montibus Sina et Sion*, proveniente dall'ambiente di Tertulliano: i fiumi di acqua viva erano visti sgorgare dalla ferita del costato.

A queste due forme si collegavano poi due temi che avrebbero avuto importanza nel primo Medioevo, continuando e sviluppando la funzione di segno del Cuore di Gesù. Un primo tema è l'origine della Chiesa dalla ferita del costato: come Eva uscì dal fianco di Adamo così la Chiesa nacque dal costato dello Sposo[2]. È una prospettiva, insieme spirituale ed ecclesiologica, fondamentale, che si ritrova in Tertulliano, in Cirillo di Gerusalemme, in Ambrogio, in Giovanni Crisostomo, in Agostino. Una nascita *ex aqua et sanguine*, cioè dall'acqua del battesimo e dal sangue del martirio (secondo l'interpretazione di Tertulliano, Cipriano, Atanasio, Cirillo di Gerusalemme, Girolamo) oppure dall'acqua del battesimo e dal sangue dell'eucaristia (secondo l'in-

[1] De Franciosi 1908; Kanters 1930; H. Rahner 1941, 1943a, 1943b, 1956b. Per la differenza tra Oriente e Occidente Couvreur 1971.

[2] Tromp 1932; H. Rahner 1935, 1944a.

terpretazione di Giovanni Crisostomo, Agostino, Giovanni Damasceno, Beda il Venerabile).

Il secondo tema è quello di Giovanni che riposò sul petto del Signore e trasse dall'intimo di quel cuore i segreti più alti, la saggezza e l'intelligenza: tema origeniano[3], collegato alla «forma alessandrinica», presente anche in Agostino e in Paolino da Nola[4]. L'intonazione non è ecclesiologica ma individuale e si collega a prospettive spirituali incentrate sull'interiorità del singolo fedele e sulla salvezza: l'acqua di Cristo purifica, il sangue di Cristo riscatta (così in Origene, Ippolito di Roma e Ambrogio), le cicatrici delle piaghe di Cristo – rimaste dopo la Resurrezione – guariscono la ferita dell'incredulità nel cuore del discepolo (così in Agostino e in molti altri). Proprio quest'ultimo tema diveniva ricorrente nelle preghiere dei monaci irlandesi, in libri di devozione anglosassoni, nei testi liturgici e nella letteratura religiosa carolingia: in questi testi qualcuno ha visto l'origine della devozione alle Cinque Piaghe[5].

Nel passaggio dall'età patristica al Medioevo monastico si ebbe così un progressivo spostarsi dell'accento dall'intonazione ecclesiale a quella personale. Il Cuore di Cristo era ancora segno e tale carattere di segno rimaneva prevalente: ma si aggiungeva e cominciava a svilupparsi pure il carattere di indice di una devozione privata. In altri termini quando, per il Medioevo monastico, si parla di S. Cuore si segnala certo ancora un tema o un complesso di temi spirituali, ma si comincia anche a indicare una forma devozionale privata. Così nel sec. XII iniziavano per la prima volta a formularsi preghiere al Cuore di Gesù[6]. Ma il sec. XII era pure il periodo di Bernardo di Chiaravalle e di quella che può essere

[3] K. RAHNER 1934.

[4] PREUSS 1939.

[5] BONETTI 1952.

[6] STIERLI 1956a, p. 117. Nel 1353 Innocenzo VI istituì la festa liturgica della Santa Lancia che è la prima festa collegabile al tema del S. Cuore. Del resto nei conventi domenicani tedeschi, così importanti per la devozione al S. Cuore, si celebrava la festa delle Cinque Ferite.

definita la 'svolta cistercense' nello sviluppo storico della devozione: molti studiosi ne hanno messo in evidenza l'importanza giungendo a dire che con Bernardo nasceva la devozione al S. Cuore in senso proprio. Si ponevano pure alcune premesse spirituali che sarebbero poi state sviluppate in modo nuovo dagli ordini mendicanti. E quasi si potrebbe dire che, nella storia della devozione al S. Cuore, la 'svolta cistercense' sta agli sviluppi francescani e domenicani come la poesia cortese sta allo stil novo e al petrarchismo.

In questo contesto, inizialmente, il S. Cuore era ancora segno e indice: ma l'indice (di una specifica devozione privata) prevaleva sul segno. Sul piano della teoria psicologica, mentre Bonaventura continuava a collegare al 'cuore' intelligenza e pensiero (usando poco l'espressione *affectus cordis*), Tommaso ormai nettamente distingueva l'ambito razionale da quello del cuore, che era l'ambito della volontà, la sede dell'amore e degli appetiti. Continuava poi a diffondersi una pietà affettiva, che aveva i suoi luoghi tipici nella meditazione della Passione, nel riferimento al Cantico dei Cantici, nell'intonazione eucaristica. Ma emergevano pure differenze tra l'ambiente italiano, più orientato verso un'ascesi affettiva, e l'ambiente tedesco dove si sviluppava una mistica speculativa. Queste differenze si riproponevano anche – sia pure in modo più articolato e non schematico – tra francescani e domenicani.

Gli sviluppi delle spiritualità mendicanti, insieme all'eredità del Medioevo monastico e ai fondamenti teologico-spirituali dei Padri greci e latini mettevano in circolazione differenti opere, tematiche, tradizioni devozionali, indirizzi di pietà, prospettive di spiritualità. Gli influssi che si registravano, soprattutto nella vita religiosa e claustrale, erano ormai diversi e molteplici, realizzando forme complesse di composizioni e ricomposizioni e facendo maturare posizioni spirituali sempre più articolate e fondate su un ricco spettro di fonti. L'intreccio mistico, non sempre facilmente districabile, che si realizzò tra la fine del sec. XIII e il sec. XV, è comunque all'origine della 'nuova' devozione al S. Cuore che sarebbe sbocciata in Francia nel sec. XVII: ne costitui-

sce, per così dire, il terreno di coltura, l'incubazione delle forme significative, il momento germinale di atteggiamenti devozionali precisi. In questo intreccio mistico, dunque, andarono definendosi due correnti abbastanza distinte, anche se non prive di punti di contatto o di zone di contiguità, che infine approdarono in Francia.

La prima corrente trovava il suo punto di partenza nel monastero di Helfta, con le tre mistiche Matilde di Magdeburgo, Matilde di Hackeborn e Gertrude la Grande. Il tema del S. Cuore era chiaramente e largamente presente, indicando un preciso orientamento devozionale. In questa prospettiva, pur con differenze non trascurabili tra le tre mistiche (Matilde di Magdeburgo più attratta dalle ferite e dai dolori, Matilde di Hackeborn al contrario legata a visioni più 'gloriose' e raggianti, Gertrude che presentava entrambi i motivi), si realizzava una fusione della tradizione spirituale cistercense e di Bernardo – ricorreva, per esempio, l'immagine della «inabitazione» nel S. Cuore – con l'orientamento verso la Passione nelle forme della spiritualità domenicana. Si avevano visioni di Gesù che mostrava il suo cuore e lo teneva in mano e chiedeva una profonda devozione verso di esso. Si avevano grazie mistiche come scambi di cuore, unione di cuori, mistiche ferite interiori. Le tre monache di Helfta descrissero in libri spirituali autobiografici le loro esperienze e la loro devozione al S. Cuore. Matilde di Hackeborn scrisse pure un manuale di preghiera dedicato al Cuore di Cristo. Così pure nel *Legatus divinae pietatis* e negli *Exercitia* di Gertrude la Grande ricorrevano ampiamente meditazioni ed esercizi di pietà rivolti al S. Cuore. I luoghi tipici del Cantico dei Cantici, dell'apostolo Giovanni, dell'Umanità di Cristo, della Passione si fondevano in un orientamento devoto di intonazione liturgica[7].

Se le mistiche di Helfta fiorirono tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo, i loro scritti e la loro lezione spirituale divennero tuttavia noti e diffusi solo nel sec. XVI per merito dei certosini di Colonia. In realtà, nell'Ordine di S. Bruno,

[7] VAGAGGINI 1959; BERLIÈRE 1923; ANCELET-HUSTACHE 1926.

l'orientamento devoto verso il S. Cuore era già presente. Basti ricordare Ludolfo di Sassonia – ex-domenicano e contemporaneo di Eckhart, di Taulero e di Susone – o, anche, Enrico Egher di Caltcar, Domenico di Treviri, Nicola Kempf. Ancora più importante fu Dionigi il Certosino, grande teologo ma anche autore di preghiere e di esortazioni devote nelle quali ricorreva sovente il S. Cuore. Verso la fine del sec. XV però acquistò un'importanza decisiva la Certosa di Colonia, dove appunto – come si è accennato – l'eredità spirituale certosina si incontrò e si intrecciò con la mistica di Helfta. La figura più importante in quest'opera – che fu prevalentemente di recupero, di edizione e di diffusione di testi spirituali di area tedesca – fu Lanspergio. Egli invitava l'anima devota a considerare prima i dolori di Cristo per intenerire il proprio cuore, quindi l'umiltà e la mansuetudine di Cristo per imitarlo, infine la sua immensa carità affinché, commossa da un così grande amore, lo ricambiasse. Per facilitare questo cammino spirituale, egli suggeriva di tenere in vista, nel luogo più frequentato della casa, un'immagine del S. Cuore o delle Cinque Piaghe. Della devozione al S. Cuore parlava poi nella sua *Pharetra divini amoris*[8]. Per questi motivi, la Certosa di Colonia divenne nel sec. XVI un 'crocevia mistico' fondamentale. Attraverso la sua attività, gli scritti spirituali di Helfta e in essi e insieme ad essi l'intreccio fra la tradizione cistercense, la mistica domenicana e la spiritualità certosina giunsero a Luigi di Blois, amico di Lanspergio, che dopo aver studiato a Lovanio era entrato nei benedettini ed era divenuto abate di Liessiens, nel Hainaut, e autore di numerose opere spirituali permeate di un cristocentrismo che si esprimeva anche nella devozione al S. Cuore. E attraverso Luigi di Blois questa corrente di spiritualità giungeva a Francesco di Sales e dunque alla Visitazione. Ma dalla Certosa di Colonia si aveva anche un altro sviluppo: un amico di Lanspergio, Nicola van Esch, fu a Colonia il tutore di Pietro Canisio che poi entrò nella Compagnia di Gesù. Ardente devoto del S. Cuore, Canisio portò questo orientamento spirituale tra i figli di Ignazio di Loyo-

[8] BOUTRAIS 1878; CHAIX 1981.

la, il quale – peraltro – aveva letto la *Vita di Cristo* di Ludolfo di Sassonia ed era stato in corrispondenza con Luigi di Blois.

Accanto, dunque, a questa corrente che parte da Helfta e giunge a Francesco di Sales e alle visitandine e a Canisio e ai gesuiti, nell'intreccio mistico di questi secoli, se ne può distinguere un'altra (che comunque ha pure punti di contatto con la prima). Tale seconda corrente si sviluppò sulla base della mistica domenicana renana e dell'esperienza di mistiche fiamminghe come Hadewijch che esprimeva un indirizzo insieme affettivo ed estatico, vicino a Guglielmo di Saint-Thierry, ma con echi agostiniani e successivamente con uno sviluppo verso la «mistica dell'essenza» cioè verso un indirizzo più astratto (tanto che si parla di «seconda Hadewijch»). In essa è pure presente, anche se non in primissimo piano, il tema del S. Cuore. Il maggiore esponente di questa corrente renano-fiamminga è comunque Giovanni di Ruysbroeck, che costituì a Groenendael una comunità di canonici agostiniani. In lui la mistica dell'essenza era filtrata dall'influenza di Agostino, con l'idea di una struttura dell'anima ricalcata sull'esemplare della Trinità. Così pure la prospettiva speculativa era bilanciata dall'accento affettivo e personale delle «nozze spirituali»: perché il fedele potesse vivere in Cristo e Cristo nel fedele era necessario bere dalla ferita del costato la dolcezza celeste che procede dal S. Cuore e portare così nel proprio cuore l'amore e la sofferenza di Cristo. Fonti patristiche e fonti medievali monastiche trovavano nella sua mistica un punto d'incontro. A questa prospettiva si ricollegavano la *Devotio moderna*, autori come Tommaso da Kempis, opere come l'*Imitazione di Cristo*. L'elemento intellettuale e speculativo era decisamente accantonato, per una via ascetica semplice e concreta, attraverso la conversione del cuore e l'imitazione dell'umanità di Cristo: dunque vita interiore, devozione all'eucaristia, contemplazione – nella carità – della Passione, con una prevalenza dei temi del Sangue e delle Cinque Piaghe rispetto a quello del S. Cuore[9].

[9] KANTERS 1928.

Erano motivi assonanti con la tradizione francescana e difatti tra gli ultimi esponenti della *Devotio moderna* figurano diversi francescani. Tra questi il più importante fu sicuramente Enrico Herp che riprendeva la prospettiva mistica di Ruysbroeck ma la modulava nelle forme dell'ascesi affettiva francescana: egli mirava a una contemplazione 'superessenziale' ma l'accento era posto sull'amore e sulla conformazione a Cristo, *exercitia Christiformia*, e nella sua *Theologia Mystica* si trovavano molti riferimenti al S. Cuore e alle Cinque Piaghe. L'influenza di Herp fu determinante sul cappuccino Benoît di Canfield: la sua dottrina aveva un carattere astratto e tendente a una mistica spersonalizzante, dell'«annientamento», ma anche sottolineava il primato dell'amore per fare della volontà di Dio il centro della vita spirituale, in una prospettiva anti-intellettualistica. La mistica di Canfield, a sua volta, influenzò il primo Bérulle ed ebbe una grande importanza nel sec. XVII francese[10]. Ad essa si ricollegavano pure due cappuccini che mostravano altresì un chiaro orientamento devoto verso il S. Cuore: Joseph du Tremblay da Parigi (l'«eminenza grigia» di Richelieu e il fondatore delle Suore Benedettine del Calvario) e Laurent da Parigi, che riprendeva motivi di Ubertino da Casale[11].

Da questo intreccio mistico, attraverso le grandi modificazioni culturali e religiose dei secc. XVI-XVII, sarebbe nata in Francia la 'nuova' devozione al S. Cuore. Il S. Cuore, pur rimanendo segno e indice, sarebbe divenuto simbolo e perciò, in quanto tale, oggetto specifico di culto di latria (non solo personale e privato ma anche pubblico e collettivo) e fulcro di varie spiritualità: le spiritualità, appunto, del S. Cuore. Tali spiritualità possono essere viste in collegamento alle due grandi correnti dell'intreccio mistico (ma in modo 'tendenziale': c'è sempre nell'una qualche eco dell'altra). Alla prima corrente si sarebbe infatti collegata la spiritualità

[10] OPTAT DE VEGHEL 1949; RENAUDIN 1956; MOMMAERS 1972-73; DAGENS 1952; ORCIBAL 1963; HUIJBEN 1930-31; VAN SCHOOTE 1963.

[11] DI FONZO-COLASANTI 1959, pp. 125-127; DEDOUVRES 1899.

parediana (non priva tuttavia di qualche influenza francescana[12]); alla seconda la spiritualità eudista (nella quale vi era pure un certo influsso salesiano). Ma su queste due spiritualità occorrerà ritornare.

Da quanto abbiamo visto finora, si comprende come il problema storico della devozione al S. Cuore si presenti complesso e con una notevole articolazione di piani analitici e di prospettive di osservazione critica. Prima ancora dello svilupparsi della 'nuova' devozione al S. Cuore, si ebbe una vasta presenza spirituale del Cuore di Cristo come segno e come indice: una presenza per più aspetti significativa perché fu inserita in processi culturali e spirituali di lungo periodo e perché innervò cambiamenti di mentalità e nuove forme di spiritualità e di psicologia devota. Questo ampio ambito di storia culturale, qui richiamato in modo necessariamente sintetico, appare decisivo in una analisi ravvicinata della spiritualità rosminiana, delle sue ascendenze, delle sue fonti, del suo inserirsi in solchi profondi e in tradizioni spirituali anche lontane, soprattutto in riferimento al S. Cuore come segno e come indice. E se, in prima approssimazione, la spiritualità di Rosmini parrebbe più vicina alla prospettiva eudista, cioè più raccolta nell'interiorità individuale e meno incline ad efflorescenze devozionistiche barocche, tuttavia è da notare che il Roveretano non sembra abbia subito, come si vedrà, una significativa influenza della spiritualità berulliana. Certo la linea mistica, la linea di Helfta, gli era estranea: ma la posizione di Rosmini appare, complessivamente, più articolata e insieme originale, tale da configurare una sintesi delle diverse prospettive, ma su un piano per più aspetti nuovo.

[12] Soprattutto attraverso Margherita Maria Alacoque, che ebbe una prima educazione spirituale e intellettuale, come si vedrà, presso le clarisse (le urbaniste di Charolles) ed ebbe come primo direttore spirituale un francescano. BARENTON [1914].

2. *Il S. Cuore come simbolo*

La 'nuova' devozione al S. Cuore doveva dunque nascere, nella Francia dell'«età classica», dall'incontro delle grandi correnti spirituali e culturali post-tridentine con l'atmosfera intellettuale e la struttura mentale che andavano prevalendo nella società francese del XVII secolo e nelle quali il 'cuore' costituiva un luogo tipico, continuamente frequentato e proposto, pur in forme differenti. In questo senso, la fondamentale distinzione concettuale era tra il cuore come organo vitale, secondo un'accezione fisica e fisiologica, e il cuore come volontà, in senso psicologico e metaforico. Tra coloro che propendevano per il cuore-vitale vi era poi chi collocava in esso la sede fisiologica delle passioni, e dunque dell'amore, e chi, cartesianamente, distingueva – sul piano fisiologico – il cuore dalle emozioni, dalle passioni, dai sentimenti, collegati invece al cervello. Tra coloro – come tanti autori spirituali – che propendevano per il cuore-volontà vi era chi lo considerava come l'interiorità spirituale, il fondo dell'anima, dove avveniva l'illuminazione divina, il contatto con la grazia, la contemplazione e chi invece – vedendo nella volontà la radice dell'amore – ne dava una connotazione sostanzialmente affettiva[13].

In realtà, all'inizio del Seicento, questi motivi erano tutti presenti nell'opera spirituale di Francesco di Sales e nel suo ascetismo del cuore: «santa indifferenza» ma vita devota nel mondo secolare e orazione affettuosa e confidente, «cuore a cuore» con Dio; esercizio del divino amore e conformazione del cuore a Dio. Francesco di Sales formulava, dunque, un indirizzo 'cordiale' dove il volontarismo interiore, l'accento sull'affetto e sulla carità di Dio si fondevano con un sostanziale ottimismo intramondano, vicino e contiguo alle espressioni dell'umanesimo devoto e di certa inclinazione per la morale stoica che prevaleva in alcuni gesuiti francesi, nonostante che la adesione di Francesco di Sales al molinismo fosse parziale e mai completa ed egli fosse più agostiniano

[13] COGNET 1953; DUBOIS 1987; BRÉMOND 1915-1936.

che tomista[14]. Questa compresenza di molteplici motivi fece sì che le sue opere avessero un'ampia e duratura influenza: ma per quanto spunti e temi salesiani si sarebbero ritrovati in tanti e diversi autori, tuttavia la sintesi dei differenti elementi spirituali che il vescovo savoiardo e fondatore delle visitandine era riuscito a realizzare rimase un caso unico, irripetibile.

La santa indifferenza salesiana diventava annientamento in Bérulle e nella scuola berulliana: adesione all'annientamento del Verbo nell'incarnazione, aderenza ai misteri del Verbo incarnato cioè agli stati, agli atteggiamenti interiori di Gesù, specialmente nella Passione. Cristo ferito vuole per sé i cuori feriti. Bérulle, fondatore dell'Oratorio francese, assumeva un cristocentrismo agostiniano, antigesuitico e antisalesiano, ma con un indirizzo sostanzialmente ottimista, come era stato quello – in altro contesto e con altra modulazione teologica – del fondatore dell'Oratorio italiano, Filippo Neri. Il tema del cuore, accennato in Bérulle, si sviluppava significativamente con il berulliano Giovanni Eudes che rileggeva gli «stati interiori» attraverso il segno del cuore. La prospettiva dell'interiorità, del cuore-volontà, più contemplativa e di spiritualizzazione intima era dunque quella di Bérulle e dei berulliani, ma anche di Lallemant e dei gesuiti da lui influenzati (soprattutto, per quello che qui interessa, Huby, Saint-Jure, Nouet) e, a loro modo, anche di mistici cappuccini vicini alla 'scuola astratta' come Laurent di Troyes. Dalla seconda metà del secolo, si diffuse poi il tema dell'*Oraison du coeur*, anche attraverso stampe popolari in cui si vedeva un grande cuore sormontato da una piccola testa: la preghiera non doveva avvenire nella testa ma nel cuore, inteso non in senso affettivo ma come interiorità (nella profondità del cuore risiede la Trinità), e doveva far discendere o rientrare lo spirito nel cuore[15].

Alla diffusione e alla preminenza del tema del cuore non

[14] COGNET 1974; LAJEUNIE 1967.

[15] VAN SCHAICK 1974; SAUVY 1989.

rimase estraneo neppure il giansenismo. Nel primo Port-Royal, riformato da madre Angelica Arnauld, precedentemente all'influenza di Saint-Cyran su di lei, si manifestava un indirizzo ascetico e antimistico – nell'intreccio tra la lezione salesiana e l'impronta della 'scuola astratta' – ma intensamente affettivo e incentrato sulla Passione: il S. Cuore era dunque molto presente. Influenzato dall'agostinismo di Giansenio ma, più ancora, dall'agostinismo berulliano, Saint-Cyran a sua volta passava da una visione di cuore-vitale a un'attenzione alla docilità ai moti del cuore e dunque, con qualche inflessione salesiana, alla carità nella vita interiore: conversione del cuore, ormai inteso in senso volontaristico. Sarcastico verso il devozionalismo rassicurante e ottimistico dei gesuiti Binet e de Barry (vicini in qualche modo all'umanesimo devoto) era Pascal, anch'egli – peraltro – sensibile ai temi della purificazione del cuore e delle ragioni del cuore[16]. Ma da metà Seicento la discussione si spostava ormai sulla scelta tra spirito e cuore. Nel secondo Port-Royal, infatti, vi era chi – come Arnauld e Nicole – propendeva per una orazione spirituale intesa come primato della meditazione e dell'intelletto (secondo la tradizione lovaniense). Al contrario Barcos e Lancelot collegavano la contemplazione alla volontà e al cuore[17], avvicinandosi alla proposta dell'*oraison du coeur*.

Cominciava infine a manifestarsi un'esigenza di 'riunificazione' tra teologia speculativa e teologia spirituale, un recupero di *theologia cordis*, ma in due sensi chiaramente differenti, benchè contigui: o come sintesi di *ratio* e *affectus* (come nella *Théologie affective*, pubblicata nel 1638 a Parigi da Louis Bail) o come apertura dell'intellettualismo tomista e domenicano al volontarismo agostiniano (secondo il tentativo operato da Contenson con la sua *Theologia mentis et cordis*, pubblicata a Lione nel 1668)[18].

[16] ORCIBAL 1961, 1962; DE CERTEAU 1975, pp. 149-168; LAPORTE 1950; GOUHIER 1986.

[17] COGNET 1953, coll. 2305-2306; COGNET 1950.

[18] HORTELANO 1957.

Nel contesto spirituale e culturale del Seicento francese e dalla sua complessità di motivi, di indirizzi e di tensioni nasceva – come si è detto – la 'nuova' devozione al S. Cuore: il Cuore di Gesù non era più solo segno di un tema spirituale o indice di una devozione privata, ma diventava simbolo dell'amore di Gesù e perciò oggetto di un culto latreutico pubblico e collettivo. Un primo tentativo in questo senso fu quello del p. Joseph du Tremblay da Parigi, il cappuccino fondatore delle Figlie del Calvario: ad esse egli trasmise un culto al S. Cuore strettamente collegato al Crocifisso, all'ascetismo francescano incentrato sulla Passione, secondo modulazioni tradizionali. Del resto, ancorchè influenzato da Canfield, p. Joseph era ostile al misticismo 'astratto', come quello del suo confratello Laurent di Troyes. Giovanni Eudes giungeva, per la prima volta, alla proposta di un culto liturgico al S. Cuore. Egli congiungeva all'originario e preponderante influsso berulliano (era stato anche membro dell'Oratorio) un richiamo alla tradizione affettiva francescana, della *Vitis mystica* e dello *Stimulus amoris*. Il cuore coincideva – come si è visto – con gli «stati interiori» del Verbo, secondo la visione di Bérulle, e dunque presentava una connotazione intima e spirituale, non legata al cuore di carne. Ma dal 1643 questa prospettiva eudista si sviluppò con movenze sue proprie, secondo un indirizzo più marcatamente devozionale e dove i cuori di Gesù e di Maria giocavano un ruolo preminente. Tuttavia il vero centro dal quale avrebbe preso le mosse la diffusione della moderna devozione al S. Cuore doveva essere il monastero della Visitazione di Paray-le-Monial: la tradizione salesiana, dunque, o meglio l'incontro tra l'esperienza delle visitandine francesi del XVII secolo[19] e alcune particolari modulazioni della spiritualità gesuitica. All'interno del ricco e complesso mondo spirituale della Compagnia di Gesù nella Francia del Seicento, infatti, si erano sviluppate alcune tendenze che – in modi significativamente differenti, anche se non opposti – portavano verso una devozione al S. Cuore.

[19] DELUMEAU 1983, pp. 248-270.

È noto come il motivo del S. Cuore – inteso come segno e come indice – fosse non infrequente in Francia nella vita devota delle donne, soprattutto dei ceti più elevati, della nobiltà di spada e di toga[20], anche in ambiente giansenistico. Ricorreva fra le religiose, come le benedettine dell'Adorazione perpetua e le orsoline, ma soprattutto – naturalmente – fra le visitandine, la cui vita di clausura era spiritualmente arricchita e riscaldata dalla lezione spirituale salesiana[21]. Margherita Maria Alacoque era entrata nel monastero di Paray-le-Monial il 20 giugno 1671, a ventiquattro anni e aveva certamente subito l'influenza della spiritualità di Francesco di Sales. È tuttavia possibile che, ancor prima di prendere il velo, ella avesse avuto notizia della devozione al Cuore ammirabile di Maria (fin dal 1648, infatti, Eudes era riuscito a introdurla nella diocesi di Autun). È inoltre probabile che il motivo spirituale e devoto del S. Cuore, secondo le modulazioni proprie dell'indirizzo francescano, fosse stato proposto alla Alacoque quando, ancor bambina, fu messa a pensione nel 1656 – dopo la morte del padre – presso le clarisse urbaniste di Charolles. Del resto, una volta entrata in convento, ella lesse scritti di pietà dei gesuiti Saint-Jure e Nouet (peraltro, forse, posteriormente alle rivelazioni)[22]. Benché certamente non si possa parlare per la Alacoque di una scrittura mistica speculativa o dotata di forza di penetrazione psicologica e neppure di una ampia lettura di autori spirituali, tuttavia dagli scritti e dalle testimonianze risulterebbe[23] la conoscenza dell'esperienza di Chiara di Montefalco[24] e di Teresa d'Avila. Alla fine del

[20] È da notare che la Alacoque e il La Colombière provenivano dallo stesso ambiente sociale, quello dei notai e dei magistrati.

[21] Bainvel 1919, pp. 299-326, 340-343.

[22] Bainvel 1919, pp. 390-391, 435-436.

[23] Vi è stato chi ha manifestato qualche dubbio sull'autenticità degli scritti della Alacoque. Sarebbe auspicabile un nuovo studio critico di tutto il *corpus* delle opere e degli scritti della santa.

[24] La mistica agostiniana del monastero di Montefalco (1268-1308) aveva avuto, com'è noto, il dono straordinario della riproduzione nel suo cuore dei simboli della Passione.

1673 (nella festa di S. Giovanni apostolo) e nel 1674, la giovane suora aveva avuto le prime due importanti visioni-rivelazioni del S. Cuore. Inizialmente era stata giudicata con diffidenza ma, nella quaresima del 1675, avvenne il suo incontro con il gesuita La Colombière che assicurò la Madre superiora (quella Maria de Saumaise che aveva conosciuto la Chantal) sulla credibilità dell'Alacoque. Nello stesso anno, durante l'ottava del *Corpus Domini*, si ebbe la cosiddetta 'grande rivelazione'. Gesù Cristo mostrava il suo cuore e chiedeva il culto pubblico. Per salvare i peccatori dalla perdizione e ricondurli al fervore, alla carità e alla santità si proponeva una devozione 'riparatrice' che doveva avere come oggetto il S. Cuore in quanto sede e simbolo dell'amore misericordioso del Figlio di Dio[25]. Appariva chiaro all'Alacoque il carattere nuovo e 'moderno' della devozione, vista come ultima invenzione, ultimo sforzo dell'amore di Gesù per rendere partecipe della sua rivelazione gli uomini del secolo moderno[26].

L'anno dopo la grande rivelazione, La Colombière lasciò Paray-le-Monial per l'Inghilterra; vi ritornò stabilmente solo nell'agosto 1681 per morirvi il 15 febbraio successivo, in fama di santità. Nel 1684 a Lione fu pubblicato un primo

[25] BLANCHARD 1961; LADAME 1978.

[26] È stato giustamente osservato: «Fin da santa Luitgarda di St. Trond ci sono pervenute da tutti i secoli molte visioni del Sacro Cuore di Gesù, ma in quelle di santa Margherita Maria avvenne qualcosa di nuovo: nel punto centrale di queste visioni non c'è una grazia personale destinata ad approfondire in primo luogo la santità di un individuo e la sua unione con Cristo, ma c'è invece un vero e proprio messaggio per tutta la Chiesa ... Come le sue visioni sono dirette a tutta la Chiesa, così il suo comportamento sta alla base dell'essenza delle forme che la devozione al Sacro Cuore di Gesù ha assunto esteriormente: primo venerdì del mese con Comunione riparatrice, Ora di adorazione del giovedì in memoria dei dolori del Signore nell'Orto degli ulivi, festa liturgica propria del Sacro Cuore di Gesù il venerdì dopo l'ottava del Corpus Domini, la parte preminente data alla consacrazione e alla riparazione. Su questi fatti, collegati alla canonizzazione della veggente, si è basata la forte affermazione ufficiale della Chiesa e il suo riconoscimento alla autenticità degli avvenimenti svoltisi nel silenzio e nel nascondimento di Paray le Monial» (STIERLI 1956b, pp. 134-135).

volume di suoi scritti: due diari di Esercizi, sotto il titolo di *Ritiro spirituale*. Alla fine del secondo diario (relativo agli esercizi che La Colombière aveva fatto a Londra nel 1677) si parlava – pur senza fare il nome dell'Alacoque – della grande rivelazione. Ciò, da una parte, fece conoscere pubblicamente il profilo della nuova devozione e, dall'altra, alimentò la venerazione verso suor Alacoque: un suo tentativo nel 1685 di far celebrare una sorta di festa del S. Cuore dalle novizie delle quali era maestra fu biasimato dalla comunità (che temeva l'introduzione di una devozione 'nuova') ma, appena l'anno dopo, nel monastero fu esposta un'immagine del S. Cuore e successivamente vi si eresse una cappella e Paray-le-Monial cominciò a essere, almeno tra le visitandine, un centro di propagazione della nuova devozione. Negli ultimi anni della sua vita, la Alacoque entrò in contatto con un altro gesuita, Jean Croiset, il quale durante i suoi studi di teologia a Lione aveva conosciuto La Colombière e aveva stretto un sodalizio amicale con Galliffet (il quale aveva avuto il La Colombière come direttore spirituale): era stato così iniziato alla devozione al S. Cuore. Margherita Alacoque, in lettere significative, confidò i suoi segreti mistici al Croiset e soprattutto lo spinse a farsi apostolo della devozione, scrivendo per questo un libro. Croiset in effetti stese un'opera sul S. Cuore (alla quale aggiunse un compendio della vita della visitandina di Paray, dopo la sua morte, nel 1690) che, pubblicata in nuova edizione nel 1691, ebbe una larga e durevole fortuna.

Le rivelazioni straordinarie di suor Alacoque giungevano al tramonto della grande stagione mistica e all'aprirsi di quel contrastato periodo che è stato visto come caratterizzato dalla «crisi della coscienza europea». Non era un momento favorevole per le esperienze mistiche: la nuova devozione, così chiaramente claustrale nelle sue modulazioni psicologiche e spirituali, sembrava perciò destinata soltanto a costituire quasi un risveglio neo-salesiano all'interno dei monasteri della Visitazione. Ma il collegamento con alcuni padri della Compagnia di Gesù avrebbe aperto al culto del S. Cuore nuove e inaspettate prospettive di sviluppo e si sarebbe consolidato fino a quello stretto legame tra la devozione

e i gesuiti che avrebbe favorito il definitivo trionfo della devozione stessa nel secolo XIX[27].

3. *Il S. Cuore come emblema*

Nel 1697 la S. Sede concesse un culto liturgico al S. Cuore per tutte le chiese della Visitazione, collegandolo da una parte al culto eucaristico e dall'altra al culto della santa umanità di Cristo contemplata nei suoi misteri dolorosi: si stabiliva infatti che il giorno dedicato al S. Cuore dovesse essere il venerdì dopo l'ottava del *Corpus Domini*, mentre l'ufficio e la messa dovevano essere quelli delle Cinque Piaghe.

In questi anni e nei primi del Settecento i giansenisti non attaccarono la devozione, neppure quando – nel 1704 – il già ricordato libro di Croiset fu messo all'Indice (probabilmente per la presenza di un *Petit Office* del S. Cuore che non aveva l'approvazione necessaria). Nonostante la censura, l'opera di Croiset ebbe varie edizioni e traduzioni (la prima importante in Italia fu nel 1731) e la sua diffusione promosse e accompagnò la fortuna della devozione. Nel libro si affermava che «l'Oggetto particolare di questa divozione è l'amore immenso del Figliuolo di Dio, che l'ha indotto a morire per noi, a darsi tutto a noi nel Santissimo Sagramento dell'Altare, senza che la vista di tutte le ingratitudini, e di tutti gli oltraggi, ch'egli doveva ricevere in questo stato di Vittima immolata fino alla fine de' secoli abbia potuto impedirgli di fare questo prodigio»[28]. Croiset ricordava la necessità di oggetti materiali e sensibili per facilitare la pratica delle devozioni[29], chiariva che il cuore – da sempre

[27] LETIERCE 1890-1891; ROCHEMURE 1890; SÁENZ DE TEJADA 1913; SCHAACK 1959.

[28] Cito dall'edizione italiana del 1751: [CROISET] 1751, pp. 1-2.

[29] «Ma perché noi abbiamo sempre bisogno nell'Esercizio delle divozioni eziandio più spirituali, di certi oggetti materiali, e sensibili, che ferendoci maggiormente ce ne risveglino la memoria, e ce ne facilitino la

legato ai sentimenti e all'amore – ben si prestava a fungere da oggetto sensibile[30], ma sottolineava che la devozione al S. Cuore non poteva ridursi «ad amar solamente, e ad onorare con un culto singolare quel cuore di carne simile al nostro, che fa una parte del Corpo adorabile di Gesù Cristo. Non già perché quel sacro Cuore non meriti le nostre adorazioni; basta dire, ch'è 'l Cuore di Gesù Cristo; e se il suo Corpo, e 'l suo sangue prezioso meritano tutti i nostri rispetti, chi non vede, che il suo Sacro Cuore richiede ancora più particolarmente i nostri omaggi, e se ci sentiamo così mossi alla divozione verso le sue Sacre piaghe, quanto più dobbiamo sentirci accesi di divozione verso il suo Sacro Cuore?». Tuttavia, continuava Croiset,

«Ciò, che si pretende è di far vedere, che non si prende qui questa parola Cuore, che nel senso figurato, e che quel Cuore divino considerato come una parte del Corpo adorabile di Gesù Cristo, non è propriamente che l'oggetto sensibile di questa divozione, e che l'amore immenso, che Gesù Cristo ci porta, n'è solamente il principale motivo. Ora essendo quest'amore tutto spirituale, non si poteva render sensibile; è stato dunque necessario trovare un simbolo; e qual simbolo più proprio, e più naturale dell'amore, che il cuore?»[31].

Sottolineato il carattere di riparazione per gli oltraggi a Gesù Cristo soprattutto nell'eucaristia[32], la devozione al S. Cuore era dunque caratterizzata in modo autonomo da Croiset, in collegamento al culto eucaristico e al culto dell'umanità di

pratica, s'è scelto il Sacro Cuore di Gesù, come l'oggetto sensibile più degno de' nostri rispetti, e più proprio nello stesso tempo del fine, a cui si mira in questa divozione» ([CROISET] 1751, p. 4).

[30] «Il cuore dell'Uomo, dice S. Tommaso, è in certo modo, e la sorgente, e la sede dell'amore. I suoi moti naturali seguono, ed imitano continuamente gli affetti dell'animo, e non servono poco colla loro forza, o colla loro debolezza a far crescere, o a diminuire le sue passioni. Perciò si attribuiscono per l'ordinario al cuore i più teneri sentimenti dell'anima; e ciò rende ancor sì venerabile, e sì prezioso il Cuore de' Santi» ([CROISET] 1751, pp. 4-5).

[31] [CROISET] 1751, pp. 5-6.

[32] [CROISET] 1751, p. 5.

Cristo (cioè delle sacre Piaghe) ma anche con una specificità sua propria.

Appunto in considerazione di questa specificità, si ricercò l'approvazione del culto pubblico al S. Cuore. Si impegnò in questo senso un altro gesuita, Galliffet, figlio spirituale di La Colombière e compagno di studi di Croiset. Egli era stato nominato Assistente di Francia presso il P. Generale e perciò ebbe l'occasione per operare a favore della devozione negli ambienti romani, dove molti le erano ostili. Galliffet pubblicò a Roma nel 1726 il *De cultu S. Cordis Dei ac D.N.J.C.*, in cui la devozione era legata alle visioni dell'Alacoque e in cui il simbolismo del cuore era giustificato sulla base della convinzione – derivata dalla tradizione di Aristotele, Galeno e S.Tommaso – che il cuore fosse sede e comprincipio dei sentimenti e dunque organo fisiologico dell'amore. L'anno successivo fu introdotta la causa presso la Congregazione dei Riti per la concessione della festa del S. Cuore: postulatore era il Galliffet, ponente il cardinale Albani, promotore della Fede l'allora vescovo di Ancona (poi papa Benedetto XIV) Prospero Lambertini. E furono proprio le obiezioni del Lambertini che portarono a una decisione se non nettamente negativa certo di dissuasione. L'insistenza nella richiesta portò a una definitiva negazione nel 1729. Le obiezioni mosse da Lambertini nel 1726 erano varie ma due erano preminenti: la Chiesa non concedeva feste dalle quali potesse derivare l'istituzione di altre feste e dalla concessione della festa del S. Cuore potevano venire tante richieste di nuove feste quante erano le parti del corpo di Cristo (testa, costato, occhi, lingua, ecc.); i filosofi recenti erano concordi nell'affermare che il cervello e non il cuore era la sede dell'amore, dell'odio e degli altri affetti.

La risposta negativa della Congregazione dei Riti coincise con la pubblicazione in Francia di una biografia agiografica di Margherita Maria Alacoque per opera di mons. Languet, vescovo di Soissons. Ma Languet era un acceso antigiansenista (accettante la *Unigenitus* e dunque contrario agli appellanti): le rivelazioni dell'Alacoque, l'opera dei gesuiti e la devozione al S. Cuore attirarono così l'attenzione ostile dei

giansenisti che videro nel 'cordicolismo' un culto dai presupposti nestoriani (perché, a loro avviso, separava il cuore di carne dalla persona del Verbo). Nel 1765, tuttavia, Clemente XIII concesse all'episcopato di Polonia e all'Arciconfraternita romana del S. Cuore la facoltà di celebrare la festa liturgica propria del S. Cuore. Ciò non placò le polemiche ma anzi le accese ancor di più, a Roma e in Italia: i giansenisti sostenevano infatti che il culto era stato concesso non verso il cuore carneo ma verso il cuore simbolico, inteso cioè come pura metafora di Cristo. La fase più acuta della polemica si ebbe dopo la morte di Clemente XIII, ritenuto filogesuita: i più duri anticordicoli furono Blasi, Giorgi e, successivamente, Del Mare, Molinelli, De Luchi, Volpi, Pujati, mentre tra i difensori della devozione ci furono i gesuiti Calvi, Faure, Tetamo, Zaccaria, Marques, Mozzi[33].

Nel 1773 la soppressione della Compagnia di Gesù segnò un'ulteriore fase di sviluppo nella storia della devozione al S. Cuore. Se a fine Seicento il cuore, da segno ed indice, era diventato simbolo, ora – pur rimanendo, ovviamente, segno, indice e simbolo – diveniva anche emblema: emblema di riconoscimento degli ex-gesuiti, emblema di confraternite e congregazioni gesuitizzanti, emblema di teologia antigiansenista e di spiritualità gesuitica. Non sorprende pertanto che gli ultimi fuochi del giansenismo divampassero anche contro la devozione al S. Cuore: l'*Istruzione pastorale* del 1781 di mons. Scipione de' Ricci e i decreti del Sinodo di Pistoia di qualche anno dopo la attaccavano e la condannavano con asprezza. Ma fu l'atto finale della controversia teologica. Pio VI, che già aveva dato istruzione alla Congregazione dei Riti di non respingere più le richieste di festa del S. Cuore, con la bolla *Auctorem Fidei*, del 28 agosto 1794, condannando i decreti del Sinodo di Pistoia, approvava – tra l'altro – definitivamente il culto al S. Cuore. Alla preparazione del documento pontificio contribuì significativamente il barnabita cardinale Giacinto Sigismondo Gerdil, anzi, per dirla con

[33] BERNAREGGI 1920; COLLETTI 1938; DAMMIG 1945; PESENTI 1967; TROISI 1987; ROSA 1988; TOLOMIO 1992; CAPUTO 1989.

Rosmini, «il dottissimo cardinale Gerdil che ebbe tanta parte nella Bolla *Auctorem Fidei*»[34]. Lo stesso Gerdil fu autore di scritti sulla devozione che ne precisarono ancor meglio il profilo teologico. Il cardinale barnabita, com'è noto, ebbe una notevole influenza negli ambienti cattolici del primo Ottocento. L'edizione romana delle sue *Opere edite e inedite* (che comprendeva le osservazioni sul S. Cuore) era posseduta[35] e ben conosciuta dal Rosmini.

Ai problemi e al clima derivati dalla soppressione della Compagnia di Gesù deve peraltro collegarsi lo sviluppo delle 'Amicizie cristiane', di cui fu infaticabile promotore l'ex-gesuita Diessbach e che ebbero un carattere antilluminista e antigiansenista, rafforzato dagli eventi che seguirono alla rivoluzione francese. Dalla Francia a Vienna, passando per l'Italia settentrionale, si diffuse dunque una 'resistenza gesuitica', all'origine delle successive evoluzioni nell'ultramontanismo, fortemente segnata dalla spiritualità del S. Cuore nella sua accezione parediana e tendente a quello che è stato chiamato un «populismo religioso»[36]. Esempio tipico era l'ex-gesuita Luigi Mozzi, che nel 1782 aveva tradotto (ma con molte aggiunte e note di suo pugno) l'opera di mons. Fumel sul S. Cuore e che poi si era avvicinato all'esperienza delle Amicizie, tramite l'ex-gesuita Francesco Pertusati e Giuseppe Sineo (che militava nella Società dei Padri del Sacro Cuore e che poi divenne gesuita)[37]. Il Mozzi si impegnò molto, a Bergamo, per la diffusione della devozione al S. Cuore, ricostituendo la Congregazione mariana e fondando la Compagnia del S. Cuore di Gesù e i Romiti della

[34] ROSMINI [1841] 1965, p. 112 (nota 4). È da notare che l'espressione di Rosmini ricalcava quella della Prefazione all'opera sul S. Cuore di mons. Albergotti, che era stata ristampata nel vol. XV dell'edizione romana delle *Opere* di Gerdil: «dottissimo, e piissimo Sig. Cardinale Giacinto Gerdil ... per aver esso avuto grandissima parte ... nella Bolla Dommatica = *Auctorem Fidei* =» (GERDIL 1809, XV, p. 280).

[35] BRS.

[36] LAGRÉE 1985; BONA 1962.

[37] BONA 1962, pp. 146 e 213. Cfr. FUMEL 1782.

Carità[38]. Questo impulso a un apostolato più popolare fu poi comunicato dal Mozzi ai fratelli Cavanis[39], che ebbero – com'è noto – rapporti con Rosmini.

Nell'atmosfera della Restaurazione, lo spirito delle Amicizie cristiane permaneva nell'Amicizia cattolica. Era un indirizzo spirituale e devoto segnato dal 'liguorismo', che comprendeva antigiansenismo, misticismo devozionalistico, benignismo, gesuitismo in forma più popolare. Se tale 'liguorismo' non recuperava per intero e in tutte le sue articolazioni l'eredità di Alfonso, certo però ne esaltava un aspetto: quello del Liguori autore di *Dell'amore divino e dei mezzi per acquistarlo*, della *Pratica di amar Gesù Cristo*, della *Novena del S. Cuore*. Proprio questo liguorismo avrebbe inondato e conquistato tutto l'Ottocento: il suo benignismo era tanto una dottrina morale quanto una modulazione pastorale di una spiritualità affettiva e dolce. In questo populismo devoto acquistava una sua centralità la pratica del culto del S. Cuore secondo l'accezione parediana e gesuitica, rafforzata dalla restaurazione della Compagnia di Gesù nel 1814. Nel 1773, anno della soppressione, l'anti-cordicolo Pavoni aveva ironicamente, ma con qualche ragione, osservato: «Ma se la devozione al S. Cuore fosse opera di Dio, sarà mai possibile che a cader venga quella compagnia, cui Cristo confidò un tal tesoro? E quali sarebbero mai tante promesse di protezione e di benefizi singolari da Cristo fatti alli seguaci della devozione giusta le Alacoquiane e Colomberiane rivelazioni»[40]. Ora la restaurazione della Compagnia poteva apparire proprio come compimento di quelle promesse del S. Cuore e incentivava, a sua volta, lo slancio devoto dei gesuiti nel propagarne il culto.

Ma la chiara accentuazione gesuitica segnava una nuova discriminante. Ciò che distingueva non era più tanto la posi-

[38] [BASSI] 1823; ALTINI 1884; PESENTI 1967; X. TOSCANI 1979, pp. 94-95.

[39] ZANON 1925, I, p. 196; DE ROSA 1990, p. 188.

[40] PAVONI 1773, p. 62.

zione rispetto alla dottrina teologica sul S. Cuore: dopo l'*Auctorem Fidei* e gli interventi di Gerdil il dibattito – come si è visto – era chiuso. Il gesuita Perrone poteva così introdurre, per la prima volta, la trattazione del S. Cuore nei manuali teologici *De Verbo incarnato*[41]. Ma anche Luigi Tosi non era ostile alla devozione[42], pur essendo vicino a una spiritualità di tipo portorealista[43]. La distinzione si aveva ora sul suo carattere popolare: sull'opportunità cioè di una diffusione a un livello più ampio e generale di una spiritualità affettiva nata nei chiostri.

Tuttavia la devozione al S. Cuore ben si collegava ormai al nuovo sentimentalismo romantico. L'atmosfera del romanticismo cominciava infatti a essere percepita anche negli ambienti ecclesiastici, pastorali e spirituali. Significativa era soprattutto l'esperienza tedesca – indipendente dai tradizionalisti francesi e dal loro ultramontanismo reazionario – con il circolo di Münster, l'apostolato di Hofbauer a Vienna e, soprattutto, con la figura di Johann Michael Sailer[44]. Contemporaneo di Goethe, Sailer era un ex-gesuita, poi professore di teologia morale e pastorale e infine, a tarda età, vescovo. Era partito da posizioni vicine all'*Aufklärung* ed era stato ostile al metodo scolastico, alla casistica, alle forme barocche di religiosità, criticando le «devozionette» (*Andächteleien*). Aveva poi subito l'influenza del pietismo protestante, del pensiero di Schleiermacher, della filosofia di Schelling: maturò così un'armonizzazione di intelligenza e cuore, di contemplazione e dolcezza affettiva, attraverso un'interiorizzazione della fede, riportata alle radici bibliche e patristiche e tradotta poi in azione di carità verso gli uomini[45]. Sailer influenzò Möhler ed esercitò un largo e incisivo

41 PERRONE 1845, pp. 457-458. Cfr. FILOGRASSI 1959.

42 L. VALLE 1914, p. 195. Sui rapporti tra Tosi e Rosmini cfr. MAGNANI 1976, pp. 199-204.

43 STELLA 1971.

44 SCHNABEL 1944, pp. 46-60.

45 SCHIEL 1948-1952; SCHWAIGER 1982.

magistero nella Germania religiosa e sul romanticismo cattolico tedesco.

Nell'Italia della Restaurazione emergeva, soprattutto al Nord, un «cattolicesimo protoromantico, a mezza strada fra sant'Alfonso e De Maistre»[46], dove era evidente l'influenza francese ma dove non mancava pure un qualche influsso tedesco, specialmente nel Veneto austriaco. Era il cattolicesimo delle Amicizie, delle quali faceva parte appunto De Maistre, come pure Cesare D'Azeglio e Giacomo Mellerio, ma che aveva anche i suoi collegamenti con la Vienna di Clemente Hofbauer[47]. Gli amici cattolici erano in contatto con la 'Fratellanza evangelica' di Verona e, in modi differenti, con Leopoldina Naudet, con Maddalena di Canossa, con Antonio Cesari. Peraltro Verona stava diventando il centro religioso più significativo nel Veneto del primo Ottocento: la devozione al S. Cuore vi era praticata fin dagli ultimi anni della Repubblica Veneta, anche con la diffusione di quadri e immagini «del cuor fisico a mo' di ballon aerostatico, che vola in alto fra le nubi»[48]. A Verona si tenevano panegirici della soppressa Compagnia di Gesù[49], l'ex-gesuita e allora parroco di Lonato Giovanni Battista Gentilini vi pubblicava una delucidazione della devozione al S. Cuore[50] (per contrastare la pastorale filogiansenista di un parroco vicino[51]), il giovane Gaspare Bertoni predicava sul S. Cuore[52]. La devozione si radicò nella diocesi veronese durante l'episcopato di Avogadro (1790-1804), ma anche il suo predecessore Morosini, benchè ritenuto ostile al S. Cuore, fu più propria-

[46] De Rosa 1990, p. 177.

[47] Bona 1962, pp. 117-137.

[48] Lettera di Gianjacopo Dionisi da Verona 1794, cit. in Vecchi 1962, pp. 611-612.

[49] Vecchi 1962, pp. 611-612.

[50] Gentilini 1804.

[51] Dalle Vedove 1984, II, p. 150.

[52] Dalle Vedove 1977, II, pp. 381-388.

mente favorevole a disciplinarne il culto nelle forme e nei modi di una regolata devozione[53].

Negli anni della Restaurazione, dunque, la devozione al S. Cuore si diffondeva, intrecciandosi con l'ultramontanismo e con le forme di legittimismo monarchico cattolico[54] ma senza ridursi totalmente ad essi. Il neogiuseppinismo del governo di Vienna le era ostile e ciò si ripercuoteva sugli orientamenti pastorali dei vescovi del Lombardo-Veneto: in qualche modo proprio i guardiani del legittimismo e della Santa Alleanza non vedevano con favore il S. Cuore. Permanevano peraltro nelle forme italiane del romanticismo spunti intellettuali e continuità ideali con l'illuminismo e con la cultura settecentesca. Il culto al S. Cuore, in altri termini, si inserì con una sua autonomia nell'atmosfera della Restaurazione, rispondendo alle esigenze spirituali e ai nuovi bisogni politico-religiosi:

> «Devozione al Cuore di Gesù, alla Vergine Maria, comunione frequente sono i segni distintivi della nuova spiritualità, che se non nacque nella sua matrice religiosa direttamente dal moto ultramontano, trovò in questo una spinta, una forza stimolatrice»[55].

Passando dalla cultura della Restaurazione, dal cattolicesimo delle Amicizie, del primo Ottocento, alle espressioni devote dell'intransigentismo e del temporalismo del secondo Ottocento, la devozione al S. Cuore avrebbe visto un largo trionfo, tanto che mons. D'Hulst definì il sec. XIX «il secolo del S. Cuore»[56]. Accolto e favorito con decisione da Pio IX (che nel 1856 estese a tutta la Chiesa la festa del S. Cuore, nel 1864 beatificò Margherita Maria Alacoque e nel 1875 consacrò al S. Cuore tutti i fedeli), il culto al S. Cuore si diffuse in ogni paese cattolico, accompagnato sempre dal-

[53] BUTTURINI 1971; DALLE VEDOVE 1971, pp. 147-149.

[54] LE BRUN 1971; MENOZZI 1993, p. 22.

[55] DE ROSA 1979[5], p. 19. Cfr. anche VERUCCI 1976; MARCOCCHI 1990a.

[56] Cit. in AUBERT 1976[2], p. 709.

l'invito alla 'riparazione'[57] e sviluppandosi poi nelle forme del 'regno sociale'.

In qualche modo, questa devozione contrassegnò la trasformazione 'antropologica' e pastorale delle forme spirituali e culturali cattoliche, dal XIX al XX secolo: con il progressivo e generale trionfo dell'ottimismo spirituale, cioè dei temi della redenzione e della misericordia, della modalità psicologica rassicurativa della consolazione, della forma mentale, comunicativa e pastorale dell'amore e con la lenta ma progressiva e quasi totale scomparsa del pessimismo spirituale, cioè dei codici linguistici e catechetici della colpa e del peccato, dell'omiletica della paura, della pastorale del timore, dei luoghi teologici, ascetici e formativi dei 'novissimi' e, in particolare, della morte.

[57] *Una spiritualità riparatrice* [1982]; DENIS 1955, 1981.

Parte prima

Le radici della spiritualità rosminiana

Capitolo secondo

La vena filippina

1. *L'ambiente roveretano*

In una importante lettera 'filosofica' a Niccolò Tommaseo del marzo 1819, Antonio Rosmini – poco più che ventenne – scriveva:

«Avendo io già fino dallo studio della filosofia, che feci nel mio Rovereto, città più angusta, a dir vero, di suolo che di animo, e più sterile di viveri che di ingegni; avendo io cominciato fin d'allora ad allargare la mia mente, più ch'io potessi, per vedere la connessione delle scienze, e nella grande unità ch'esse formano trovarvi quell'assoluto, fuor del quale non si può riposare, né vedere cosa alcuna a fondo, fin d'allora, più pieno di desideri che di forze, ho cominciato a delineare il colosso dello scibile umano, il cui capo, a dir vero, mette nel cielo ed i piedi nasconde nel centro della terra»[1].

Questo primo giovanile impegno della personalità di Rosmini – sforzo non solo filosofico, ma anche teologico e spirituale – ancorché autonomo e perfino, in qualche maniera, 'solitario', affondava dunque le sue radici nella tradizione culturale roveretana e nell'ambiente familiare.

Rovereto era stato uno dei centri della muratoriana «repubblica delle lettere», nel Settecento riformatore[2], con un fervore di studi storico-eruditi e con vivi interessi culturali e artistici: da Tartarotti a Grasser, da Baroni a Vannetti, dal-

[1] *CRT*, I, pp. 25-26.

[2] Venturi 1969.

l'Accademia dei Dodonei all'Accademia degli Agiati[3]. Nel secondo Settecento non vi erano mancati i riflessi delle polemiche anticuriali e filogianseniste[4]. Il vescovo di Trento Pietro Vigilio Thun – che resse la diocesi dal 1776 al 1800 – era anticuriale e febroniano: con i primi anni '90 avrebbe assunto un atteggiamento antigiacobino ma avrebbe pure nominato, nel 1793, suo consigliere aulico d'onore il Romagnosi, che in quel periodo ricopriva la carica di podestà di Trento e che, nel 1798, dopo la 'liberazione' della città da parte degli austriaci, avrebbe guidato un'insurrezione antiaustriaca di simpatizzanti giacobini[5]. Il Thun aveva anche protetto il francomuratore Cagliostro (che nel 1788 dimorò per qualche mese a Rovereto) e massone era forse anche suo fratello e successore nell'episcopato Emanuele Maria Thun.

Al vescovo Pietro Vigilio dedicò nel 1777 il suo *Compendio della storia santa ad uso dei fanciulli*, il filogiansenista Pietro Poli, nativo di Sacco (Rovereto)[6]. Stampato a Trento, questo *Compendio* fu utilizzato dal Poli con i ragazzi di Rovereto, dove insegnava. Al Thun egli dedicò pure un *Catechismo*, pubblicato a Roma nel 1786 e suggerì la lettura del Duguet. Il Poli era favorevole alle riforme ricciane, né mancavano altri rapporti tra i filogiansenisti trentini e i toscani che insieme gioivano per la proibizione imperiale alla pubblicazione dell'*Auctorem Fidei*. Roveretani erano anche i fratelli Fontana: Felice, cultore di scienze naturali, e Gregorio, matematico e «campione dell'*Aufklärung* cattolica e cristiana»[7], ritenuto scienziato «valorosissimo» da Rosmini[8]. Poli diventò giacobino militante e riformatore degli studi a Bergamo.

[3] AMALFI (ed) 1889; MORANDI 1883; FRACASSI 1906.

[4] DEAMBROSIS 1961.

[5] MENESTRINA 1909.

[6] ZIEGER 1933.

[7] ROSA 1993, p. 21. Cfr. SAVIOLI 1804: Rosmini conosceva quest'opera (RADICE III, 1970, p. 368).

[8] *EC*, I, p. 104. Tra gli articoli da inserirsi nel dizionario degli uomini illustri, Rosmini suggeriva anche quelli relativi a Gregorio e Felice Fontana (RADICE II, 1968, p. 151).

Gregorio Fontana, professore all'Università di Pavia, passò da un riformismo religioso di timbro giuseppinista e antifrancese all'adesione alla Cisalpina, partecipando pure ai lavori delle Assemblee. Circoli giacobini si fondarono a Rovereto, a Riva, a Trento (dove nutrivano sentimenti filogiacobini anche alcuni ecclesiastici) ma andarono disperdendosi dopo il 1799. Tra il 1796 e il 1803 Rovereto vide per tre volte l'ingresso delle truppe 'liberatrici' francesi seguito dal ritorno degli austriaci; successivamente fu prima dominio bavarese (1806-1809) e poi parte del Regno d'Italia (1810-1813): un susseguirsi di alterne vicende che rafforzarono comunque il sentimento italiano e antitedesco.

La famiglia Rosmini, nei due rami di discendenza dai fratelli Nicolò Francesco – i Rosmini alle Salesiane – e Ambrogio – i Rosmini-Serbati o Rosminoni – fu partecipe, con ruoli di primo piano, nella vita culturale e civile di Rovereto. Due figli di Nicolò Francesco – Francesco Antonio e Angelantonio – furono amici di Tartarotti: in particolare Francesco Antonio, il 'letterato', costituì una notevole biblioteca, aperta agli amici, e con Tartarotti fondò l'Accademia dei dodonei. Questa tradizione di erudizione e di cultura storica fu continuata poi da Carlo Rosmini, il noto storico, figlio di Nicolò Domenico (che era fratello di Francesco Antonio e di Angelantonio)[9]. Nel ramo dei Rosminoni, Giovanni Antonio (figlio del capostipite Ambrogio) fu eletto nel 1762 alla deputazione per le scuole ginnasiali di Rovereto: già dal 1758 era stato in corrispondenza con il Ricci, preposito ge-

[9] In una lettera a Baraldi del 26 novembre 1827, a proposito del cugino Carlo, Rosmini scriveva: «I suoi primi studi li fece in patria; ed ebbe i primi sproni all'amore delle buone lettere da Clementino Vannetti, cui chiamava sempre con grande compiacenza suo primo maestro. In casa trovò di soddisfare all'avidità immensa che presto sentì di leggere e di imparare; giacché v'aveva una ricchissima collezione di libri che era stata fatta da Francesco Antonio Rosmini per le esortazioni e i consigli di Girolamo Tartarotti; il quale suggerendo all'amico di formare un'ampia biblioteca, aveva provveduto insieme alla patria e a' propri studi, pe' quali aveva bisogno di più libri che a quel tempo non si trovassero a Rovereto, come studi di erudizione antica, e del medio tempo» (*EA*, I, p. 195).

nerale della Compagnia di Gesù, assicurandogli che non avrebbe posto ostacoli alla fondazione di un collegio di gesuiti in Rovereto[10]. Il suo primogenito Ambrogio – fratello di Pier Modesto, il padre di Antonio – studiò presso i gesuiti a Innsbruck e a Urbino, successivamente si recò a Roma dove rimase per più di due anni, tra il 1760 e il 1763, e si formò come artista: a Rovereto fu dal 1793 al 1797 capo contrada e dal 1797 al 1805 consigliere civico e, per qualche tempo, anche preside del Civico Consiglio. Nel 1811 il podestà di Rovereto istituì la Commissione dell'Ornato, secondo le disposizioni dell'amministrazione del Regno d'Italia: Ambrogio Rosmini fu chiamato a presiederla e, in questa veste, fu più volte consultato. Vicino alla tradizione culturale «illuminata» di Rovereto, Ambrogio fu in contatto con Giambattista Grasser e con Gregorio Fontana, ma fu ostile al giuseppinismo, alla rivoluzione francese e a Napoleone, mentre scrisse componimenti poetici in onore di Pio VI e in memoria di Maria Teresa[11].

In questo ambiente culturale e spirituale si formò il giovane Antonio che, appena quindicenne, fondò un''Accademia Vannettiana', in onore di Clementino Vannetti, della quale facevano parte amici e parenti, tra i quali Leonardo Rosmini (nipote di Carlo). Uno degli impegni fu quello di ricercare nuove voci per migliorare il Vocabolario della Crusca, seguendo così la linea culturale dello stesso Vannetti, del suo amico e biografo Cesari (filippino dell'Oratorio di Verona), dell'altro roveretano Pederzani. Se il petrarchismo collegava idealmente alla tradizione delle Accademie di Rovereto, «il purismo s'animava di sentimenti e concetti nazionali, religiosi e scientifici»[12]. In questo modo Rosmini, che era anche amico di Valerio Giason Fontana, nipote di Gregorio, era perfettamente in sintonia con il clima spirituale di fine Settecento e del primo Ottocento veneto: l'interesse letterario 'puro' era cioè sintomo di un più profondo sentimento inte-

[10] [Paoli] 1880.

[11] De' Telani 1823; Togni 1969; Vettori-Ferrari 1986.

[12] Bulferetti 1942, p. 12.

riore, quasi un momento di ripiegamento spirituale per ritrarsi dalle ultime vampate delle polemiche religiose e dalle vicissitudini politiche[13]. Questo 'petrarchismo' si intrecciava peraltro ad analoghi aspetti dell'agostinismo secondo i caratteristici timbri del soliloquio e dell'analisi introspettiva[14].

Ma oltre alla tradizione culturale roveretana ebbe una particolare e incisiva influenza sulla formazione del giovane Antonio l'ambiente familiare e, in particolare, la personalità dello zio Ambrogio: il «mio caro zio, che sempre io ho tenuto per padre, com'egli me per figlio»[15]. Ambrogio, come si è visto, era pittore e architetto, allievo di Pompeo Batoni a Roma nel 1760-63 (dunque prima che Batoni dipingesse il famoso S. Cuore della chiesa del Gesù, che tanta fortuna avrebbe avuto in seguito, costituendo quasi l'espressione iconografica 'canonica' della devozione stessa): da Batoni fu conquistato alla tradizione del classicismo italiano che risaliva a Raffaello e introdotto al classicismo francese, alla teoria delle «espressioni» di Le Brun[16], il 'primo pittore' della cor-

[13] Ha acutamente notato Vecchi: «Si sfoglino gli epistolari dei maggiori letterati – specialmente veneti o gravitanti verso il mondo veneto – di fine '700: apparirà subito evidente il rifiuto di tutto che non sia squisitezza di sentimenti e scelta d'eloquio; ma anche apparirà la volontà di servirsi della poesia, della letteratura come di una barriera contro le tenebrosità di un secolo che va diventando aggrovigliato, contorto, indecifrabile nei suoi atteggiamenti. Sono tutti ferventi cattolici e, in linea di massima, antigiansenisti: non si sentono anime bellicose, e quindi non capiscono i furori dei giansenisti, e se il mondo appare sconvolto, essi si rifugiano là dove regnano le aure immobili dell'arte e fioriscono le preziose iridescenze dei cristalli poetici: l'esempio tipico ci è dato da Ippolito Pindemonte» (VECCHI 1962, p. 613). È da ricordare che Pindemonte, desideroso di conoscere Rosmini, assistette alla prima Messa, che egli celebrò il 22 Aprile 1821, domenica di Pasqua, nella Chiesa di S. Caterina a Venezia (RADICE II, 1968, p. 341).

[14] Cfr. più in generale MARIANI 1946.

[15] Così scriveva a Carlo Rosmini, nel 1818, qualche tempo dopo la morte dello zio (RADICE II, 1968, p. 126).

[16] In BRR si conserva una copia dell'operetta di Charles Le Brun: *Conferenza del Signor Le Brun primo pittore del Re di Francia sopra l'espressione generale e particolare delle passioni con le figure*, Verona 1751: il frontespizio reca la firma di Ambrogio Rosmini.

te di Luigi XIV. Come ricordò il nipote Antonio, dopo la morte dello zio, Ambrogio Rosmini «si pose sotto la direzione del celebre Pompeo Battoni che allora contendea pel primato della pittura in Italia col famoso Raffaello Mengs non meno grande artista che grande filosofo in opere di arti del Disegno»[17]. In architettura Ambrogio seguiva l'indirizzo di Carlo Lodoli, di Francesco Algarotti, di Francesco Milizia, tendente a un'architettura insieme bella, solida e comoda[18].

L'influenza di Ambrogio sul nipote fu vasta e profonda. Lo zio gli parlò dei grandi artisti italiani e, in particolare, di Raffaello e gli educò il gusto, servendosi anche della sua ricca raccolta d'arte (che comprendeva circa ventimila stampe)[19]. Da Raffaello, Ambrogio giungeva al classicismo francese e a Batoni. Nel 1823, da Roma, Antonio avrebbe comunicato alla madre «qual grata sensazione mi faccia ad ogni tratto il ravvisare cogli occhi miei i portenti dell'arte che il defunto signor zio Ambrogio mi descriveva così al vivo!»[20] e, con molta probabilità, tra questi portenti vi saranno state le opere del Batoni (e forse anche – benché non ne sia rimasta notizia – il S. Cuore della chiesa del Gesù). La linea artistica dello zio portò il nipote ad ammirare Canova, che chiamò «il Fidia d'Italia»[21], e a leggere con passione Winckelmann[22]. Ma Antonio conosceva pure le teorie di Mengs, che aveva menzionato nel già citato profilo dello zio e che avrebbe utilizzato ancora nel saggio *Sull'idillio*. Aveva letto la ricordata opera sull'espressione delle passioni di Le Brun[23].

[17] In Appendice a VETTORI-FERRARI 1986, p. 44.

[18] VETTORI-FERRARI 1986, pp. 34-40.

[19] G.B.P. [PAGANI] 1919, p. 18.

[20] G.B.P. [PAGANI] 1919, p. 19.

[21] *EC*, I, p. 331. Il 1° ottobre 1820 Rosmini visitò a Possagno il tempio di Canova (RADICE II, 1968, p. 335).

[22] Cit. in BULFERETTI 1942, p. 43. Cfr. RADICE I, 1967, p. 54.

[23] Citata in un appunto giovanile *Del modo di conghietturare dall'esterno l'interno dell'uomo* (in ROSMINI 1986b, I, p. 21).

Nei suoi *Pensieri* giovanili (del 1814), ancora inediti, egli annotava:

«*Tutte le virtù dell'animo si ponno esprimere anco col volto, e con azioni sensibili*. Un bel volto piace in quanto segna in certo modo la idea del bello interno e della virtù»[24].

Non è improbabile che Rosmini conoscesse pure l'opera di Francesco Milizia. Quest'ultimo in uno scritto fondato sulle teorie di Mengs e di Sulzer e pubblicato a Bassano nel 1813, tra l'altro, osservava:

«Nel Laocoonte si può ammirar sempre la bella espressione della sublime sofferenza. L'Apollo è la bellezza virile congiunta alle più belle doti del cuore e della mente»[25].

2. *Dialogo tra Cieco e Lucillo*

Il primo momento significativo, in cui si può cogliere una riflessione autonoma e già originale di Rosmini, si colloca tra il 1813 e il 1814. Il sedicenne roveretano meditava sull'amore e sulla bellezza: era una tematica tipicamente platonica, che si nutriva dei dialoghi di Platone ma anche del platonismo di Ficino, ed era tuttavia svolta in sintonia con la tradizione patristica.

Già nel 1811, Rosmini aveva iniziato la compilazione di una raccolta di sentenze intitolata *Note. Libro di Rosminio*[26], divisa in sei parti. La prima riguardava «Amore-Amicizia-Carità», la sesta – come si vedrà meglio più avanti – attingeva all'opera muratoriana sulla carità cristiana. Nel 1813 egli aveva poi scritto un ragionamento sull'amicizia, *Delle Laudi dell'amistà*[27], e un'epistola in versi, *A Raimondo*, sull'amore

[24] *Pensieri di Simonino Ironta roveretano* (26 agosto 1814): ASIC, A.2, 78/Cbis, f. 7v.

[25] [MILIZIA] 1813, p. 42.

[26] ASIC, A.2, 29.

[27] ASIC, A.2, 70/A2.

di Dio[28]. Ma i testi più significativi, peraltro ancora inediti, sono il *Dialogo fra Cieco e Lucillo*[29], quasi sicuramente del 1813[30], e i *Pensieri su diversi soggetti di Simonino Ironta roveretano*[31], che – nel frontespizio – recano la data del 26 agosto 1814. Il *Dialogo* si fondava principalmente sulle opere di Platone e sugli scritti sull'amicizia di Cicerone e di Seneca: di quest'ultimo, soprattutto, le *Lettere a Lucilio*, che ispirarono anche il nome di uno dei personaggi del dialogo (peraltro Cieco e Lucillo erano due nomi già di per sé simbolici). Ma Rosmini citava anche l'*Etica* di Aristotele e ricorreva a poeti latini come Ovidio, Orazio e Virgilio. Ricordava inoltre Boezio e Cassiodoro, nonché Agostino e Girolamo, Origene e Giovanni Crisostomo, oltre a passi biblici. Notevoli erano anche le presenze di autori della letteratura italiana: soprattutto Petrarca, ma anche Dante e Boccaccio, Poliziano e Ariosto, Tasso e Chiabrera. Interessante era pure un rimando all'*Introduzione alla vita devota* di Francesco di Sales. Questi autori configuravano un significativo orizzonte di riferimento e connotavano il complesso ambito problematico del giovane Rosmini: le fondamentali questioni spirituali informavano una riflessione incentrata sui rapporti tra il bello e l'amore (e l'amicizia).

Al cuore del *Dialogo* vi era infatti la domanda di Cieco: «Or dunque mi di: che è questo amore?» e Lucillo rispondeva: «Dirotelo: amore per sentimento di tutti i filosofi è desiderio di fruir bel[l]ezza». Cieco allora osservava: «A sì che l'ho veduto in Platone» (e Rosmini aggiungeva, in nota: «Il Ficino nel IV capitolo sopra il convito di Platone dice che tutti i filosofi si accordano in questa definizione di amore»)[32]. Cieco tuttavia notava che l'amore doveva essere di varie forme, perché qualche volta era lodato e qualche altra biasi-

[28] ASIC, A.2, 74/B.

[29] ASIC, A.2, 80/D.

[30] Radice I, 1967, pp. 94-95.

[31] ASIC, A.2, 78/Cbis.

[32] ASIC, A.2, 80/D, f. 49v.

mato. Lucillo accettava l'osservazione e si giungeva così al punto più significativo del *Dialogo*:

«L. Così è. Ha di tre specie di amore. La prima diremo amore, e 'ntenderemo amor profano, di donna, la seconda diremmo amicizia, ed è amor di spirito, la terza carità, ed è amor divino.

C. Ma dimmi non ha' tu detto amore essere desiderio di fruir bel[l]ezza?

L. L'ho detto.

C. Ora come gli altri dui amori secondo la tua divisione di spirito, e divino, potranno definirsi così?

L. Dicotti questo. Che cosa è bel[l]ezza?

C. Io credo quella superficie che diletta gli occhi, e muove il cuore a desiderio di fruir d'essa»[33].

Qui Lucillo non accettava la definizione di Cieco e tuttavia non dava propriamente una sua definizione di bellezza, ma piuttosto una classificazione di diverse forme di bellezza. Il *Dialogo* proseguiva infatti:

«L. Tu inganni. Di tre maniere è bel[l]ezza l'una è quella degli animi, l'altra dei corpi, la terza dei suoni.

C. E be' che vuo' dire?

L. Vo' dire, che lo primo amore desidera di fruire corporal bel[l]ezza, lo secondo la bel[l]ezza degli animi, lo terzo quella bel[l]ezza divina, la qual comprende tutte le altre conciosiaché bel[l]ezza è un raggio della divinità.

C. Oh che nol sapea!

L. Anzi ti dico di più. Sappi che la bel[l]ezza del corpo è un'ombra della bel[l]ezza dell'anima, e quella dell'anima è un'ombra di quella dell'angelo, e questa è un'ombra della bel[l]ezza divina; siccome un'ombra è quella luce che nell'acqua risplende a paragone di quella che è nell'aria, e questa è un'ombra col fuoco, e 'l fuoco col sole»[34].

[33] ASIC, A.2, 80/D, ff. 49v-50r.

[34] ASIC, A.2, 80/D, ff. 50v-53r.

Nei *Pensieri di Simonino Ironta* (anagramma di Antonio Rosmini, secondo il gusto accademico), queste riflessioni erano ulteriormente sviluppate. L'indagine sul nesso amore-bellezza si allargava all'utile-felicità e, ancora una volta, portava fino a Dio. Scriveva infatti Rosmini:

«Tutto nell'uomo è amore, e ogni cosa vien di lui. Dunque l'uomo tutto fa inspirato da Amore. Amore è disio di bello. Il bello è quello ch'è utile. Dunque tutto fa l'uomo p[er] disio dell'utile. Il sommo utile, è il sommo bene, e il sommo bene è quello che fa felici. Dunque l'uomo tutto fa per essere felice. Che si cerca, manca. Dunque all'uomo manca la felicità. Che è felicità? Quel bene che dopo se [= sé] non lascia desio. Disio non sarebbe nell'uomo, s'e' avesse quella ric[c]hezza, della quale non dico non è ma non può esser maggiore. Ogni cosa quaggiù può essere ampliata, o minorata, perocché i numeri non han fine. Dunq[ue] vi vuol cosa maggiore di cose di quaggiù. Maggiori di cose create non può essere che il creatore»[35].

Questi spunti – in particolare sulla felicità – sarebbero stati successivamente sviluppati dal Roveretano, fin nelle sue opere della maturità.

L'approfondimento del rapporto tra bello e utile portava intanto Rosmini a introdurre la distinzione tra bellezza sensuale e bellezza intellettuale. Egli scriveva:

«Il Bello e l'utile sono a un di presso la medesima cosa, solo che il *bello* è l'utile guardato p[er] se stesso, e quello che propriamente si dice *utile*, è il *bello* guardato relativamente ad alcuno. Adunque il *bello* è propriamente la fonte dell'*Utile*. Ma si dirà sonovi delle cose brute e utili. Rispondo. Io distinguo due sorte di *bello*, intellettuale e sensuale. Ogni cosa ha un qualche bello, e nota che questi due *bello* non possono mai essere uniti. Tutte le cose intellettuali [h]anno il *bello intellettuale*, tutte le cose *sensuali hanno il bello sensuale*, e poiché una cosa non può a un tempo esser materia e spirito, perciò non può aver tutti due queste s[orte] di bello»[36].

[35] ASIC, A.2, 78/Cbis, f. 7r.

[36] ASIC, A.2, 78/Cbis, ff. 7v-8r.

Ma, ancora, un ulteriore approfondimento induceva Rosmini a distinguere due forme di bellezza intellettuale:

«Se tu mi metti contro l'uomo io dico ch'egli è due cose [:] Anima e corpo. Di due sorte però di *bello* intellettuale io distinguo [:] la prima è per rispetto alla cosa in se stessa p.e. la bellezza di Dio [,] dell'anima &., ed è quella di cui sopra s'è detto, che le cose sensuali nol possono avere; la seconda, e con ciò si scioglie la tua obbiezione [,] è per rispetto all'intelletto, come in una cosa bruta e utile che si capisce il bello ma non si vede o simile; e tuttavia questo bello giova a' sensi p.e. una medicina»[37].

Nel suo approfondimento, Rosmini giungeva a un punto essenzialissimo che è di fondamentale importanza per la sua spiritualità, della quale – si potrebbe dire – costituisce una delle chiavi o, meglio, uno dei registri più tipici. Egli affermava: «Iddio è la fonte d'ogni bello. È certo adunque che iddio nel porre nella nat[ura] tutto il bello che v'è non debbe aver fatto altro modello che se stesso. Adunq[ue] il bello è quello che somiglia a Dio, e più o meno bello quello che più o meno si somiglia»[38]. Rosmini giungeva a Dio come fonte e insieme come archetipo eterno della bellezza creata. Nel vivissimo interesse che il giovane Rosmini mostrava per la poesia, per la pittura, per le arti belle[39], vi era dunque sempre un'intima tensione religiosa e spirituale. Esso anzi costituisce la cifra più originale ed autentica del primo emergere di una sua personale spiritualità. Le osservazioni rosminiane in questo campo vanno pertanto lette avendo in controluce le sue convinzioni sull'amore e sulla bellezza.

3. *Una spiritualità raffaellesca*

Durante il viaggio a Roma nel 1823, Rosmini visitò Firenze e annotò sul suo diario un'interessante riflessione. Egli divi-

[37] ASIC, A.2, 78/Cbis, ff. 8r-8v.

[38] ASIC, A.2, 78/Cbis, ff. 8r-8v.

[39] Cfr. FRANCHINI 1988.

deva gli artisti in coloro che copiano semplicemente la natura o la peggiorano (olandesi) e in coloro che la migliorano per mezzo dell'Ideale: greci e moderni. Ma osservava:

«I greci cercavano la perfezione corporea, cioè quelle forme che dimostrassero il corpo perfetto: e se esprimevano affetti, eran corporei, p.e. il Laocoonte è il massimo dolor corporeo: l'Apollo la massima felicità corporea etc. I moderni all'incontro, come Raffaello e Correggio, cercarono forme che esprimessero una bellezza spirituale, e si leggono nelle idee scelte da questi i più delicati affetti. Questa spiritualità io l'attribuisco alla Religione ... Ma la *bellezza del corpo* oltre esprimere gli *affetti* e la *felicità* può esprimere ancora la *Sapienza*, la *Potenza*, e in genere la *Grandezza*. E questo è soggetto comune tanto agli antichi che ai moderni. Or come io credo che esprimendo i moderni gli affetti più nobili che gli antichi sieno per questa ragione assai agli antichi superiori».

Aggiungeva però che per altre due ragioni li riteneva inferiori:

«Primieramente per le *forme del corpo* perché gli affetti dello spirito talora nuocono alla bellezza corporea, essendo qualunque affetto sublime un crucio al corpo. Per questo, grande arte fu quella dei greci di esprimere, come dice il Winckelmann, bensì il corpo in passione, ma sempre unirvi quasi un fondo d'animo tranquillo, il che si vede anche nel Laocoonte. All'incontro, i moderni volendo esprimere l'animo stesso dagli affetti occupati, talvolta il corpo il fecer patire. Così avviene ne' soggetti de' Santi, di Cristo etc., così negli stessi affetti umani, perché qui sta la differenza fra quelle idee che si dicon *geniali* e quelle che si dicon *belle*».

E, spiegando il suo pensiero, affermava:

«Una faccia gentile, sparsa di una dolce malinconia ha naturalmente un colore pallidetto, e delle forme più delicate e meno piene. Di poi, quando un volto è molto affettuoso piace così che non si cerca altro, e si trascura quindi di ricercare in esso la sapienza, la magnificenza, etc. Pare, anzi, che i pregi della mente escludano o tolgano l'effetto per lo meno dei sentimenti gentili. Una testa che esprima *magnificenza e mente divina*, non par che ammetta un sentimento confidenziale, umano e delicato. Ella infonde riverenza che tiene ad una certa distanza da lei, piuttosto che tenerezza ed affetto che avvicini ad amicarsi con essa».

Ecco allora la conclusione di Rosmini:

«Gli antichi, dunque, quanto meno furono grandi nell'esprimere que' finissimi affetti dell'animo che pare che soli i moderni sentissero; altrettanto furono sublimi nell'esprimere i pregi della mente, che ottimamente agli affetti del corpo si uniscono, perché tutto questo appartiene ad uno stato, naturale dell'uomo non già ad uno stato sublimato e contemplativo, sopra quasi la natura»[40].

Due anni dopo, nel saggio *Sull'idillio*, avrebbe visto nella poesia e nell'arte degli antichi classici pagani sia la bellezza naturale (collegata all'ideale naturale o «unità») sia la bellezza intellettuale (collegata all'ideale intellettuale o «pluralità»), mentre nella poesia e nell'arte degli artisti cristiani moderni avrebbe scorto la bellezza morale (collegata all'ideale morale o «totalità»)[41].

In questo modo Rosmini maturava un'autonoma e originale visione che, secondo alcuni, si collocava a metà tra illuminismo razionalistico e romanticismo[42], ma che forse meglio si esprimerebbe come esigenza di un classicismo morale o del cuore – non dunque Monti ma Cesari – e di un romanticismo della tranquillità d'animo, cioè sereno, equilibrato, armonico e unitario: non Foscolo ma Manzoni, che egli stesso

[40] Cit. in *CRT*, III, pp. 208-209: si vedano pure le interessanti osservazioni di TOMMASEO (pp. 205- 210).

[41] Scriveva Rosmini: «come l'*ideale naturale* è la perfezione astratta delle *unità*, così l'*ideale intellettuale* è la perfezione astratta delle *pluralità*: e l'*ideale morale* è la perfezione astratta della *totalità*» (ROSMINI 1994, p. 107). E ancora: «Come le cose sono di tre maniere, così vi sono pure tre *idee esemplari*, tre *verità*, e tre *bellezze*» (p. 130). Pertanto egli concludeva: «s'intenda il vero profitto che si può trarre da' classici scrittori e da tutti gli antichi artisti, e quanto sia inopportuno e prosontuoso il disprezzarli; perciocché essi asseguirono la bellezza *naturale*, e la *intellettuale* altresì, e di queste saranno a noi egregi maestri: ma a noi starà di rinnovellare l'arte e la letteratura sopra quel grande ideale *morale* che ad essi mancava, e che agli occhi nostri sì vivamente risplende, e che i nostri animi possentemente ci chiedono: rivolgendo noi quel magistero sublime degli antichi nell'imitare la bellezza *naturale* e *intellettuale* al servigio, ed all'espressione d'un'altra bellezza più alta e a noi propria, della bellezza *morale*» (pp. 127-128).

[42] BULFERETTI 1942, p. 16.

poneva chiaramente in alternativa nella conclusione del già ricordato saggio *Sull'idillio*[43]. Proprio in quest'ultimo lavoro *Sull'idillio e sulla nuova letteratura italiana*, scritto tra il 1825 e il 1826, dopo la traduzione italiana (che fu appunto del 1825) dell'articolo di Goethe su *Classici e romantici in Italia*, Rosmini sosteneva con insistenza la necessità di accordare classici e romantici o, meglio, di avvicinare il «sistema idealistico» (come egli preferiva chiamare l'arte classica) e il «sistema storico» (come egli indicava il romanticismo non pagano e non 'sregolato'), contemperarli insieme e immedesimarli in un solo sistema[44].

Nelle annotazioni, che sono talvolta frammiste ai tentativi poetici rosminiani (i *Frammenti poetici*, ancora inediti, e che furono iniziati nel 1814[45]), si può leggere un'interessante osservazione del Roveretano: «La differenza che passa tra Rafaello e Pusseno [Nicolas Poussin], è che uno dipinge *Alessandro vero*, l'altro un *Alessandro sulla scena*. Questo dee essere il pregio delle buone novelle [:] d'aver stil Rafaellesco, e dipinger i casi altrui come sono, senza il menomo idealismo»[46]. E in un altro appunto si legge:

«Le poesie filosofiche Es. Dante
Lucrezio forse Arato
Degli Inglesi e tedeschi

Le poesie Orazione

Progetto per una poesia Rafaellesca
I. Storia Winkelmannica della Poesia
II. Progetto di una nuova poesia»[47].

Rosmini dunque vagheggiava una poesia rafaellesca: si trattava forse dello stesso ideale di sintesi classico-romantica (o

[43] ROSMINI 1994, p. 144.

[44] ROSMINI 1994, pp. 43, 53, 89, 93-94, 109, 137-138.

[45] ASIC, A.2, 73/A.

[46] ASIC, A.2, 73/A, f. 2v. Nel riferirirsi a dipinti raffiguranti Alessandro Magno, forse Rosmini confondeva Poussin con Le Brun.

[47] ASIC, A.2, 73/A, f. 6r.

storico-idealistica), tanto più che l'accenno a una 'storia winkelmanica' della poesia era in qualche modo ripreso e sviluppato proprio nel saggio *Sull'idillio*[48].

È comunque importante notare come questa visione non fosse limitata unicamente allo specifico settore dell'arte ma costituisse, per così dire, la modulazione essenziale dell'anima di Rosmini: il quadro spirituale unitario di tutte le successive riflessioni, e, in qualche modo, la loro base culturale fondamentale e la loro fonte profonda. In altre parole, il Roveretano ricercò uno «stil Rafaellesco» anche nella spiritualità. È veramente rivelatore, in questo senso, un articolo delle *Costituzioni* che Rosmini scrisse per l'Istituto della Carità, da lui fondato. In esso egli ammoniva sui rischi che si potevano correre nell'esercizio delle stesse opere buone, quando fossero compiute con affettazione o stimate più del dovuto. In tal modo, secondo Rosmini, il religioso

> «mettendo in esse tutta l'attività del suo spirito, che eccede la natura di quegli uffici, escogiterà dei metodi e modi fissi o di esercitarli o di ampliare le cose a lui commesse; e i benefici non si fanno più in quanto sono tali, ma in quanto piacciono perché vestiti e ornati delle forme escogitate. Difetto dannoso, che, nelle arti, si chiama *manierismo*, e, nelle cose morali, si può chiamare, ed è in qualche modo, piccineria e limitazione di virtù e anche superstizione»[49].

Dunque Rosmini rifuggiva dal manierismo morale e spirituale e ricercava una spiritualità 'rafaellesca'.

D'altra parte, la vita spirituale del giovane Rosmini germogliò negli anni tra il 1811 e il 1814, sotto il preponderante influsso di letture bibliche, patristiche – soprattutto S. Agostino e i Padri greci – e di S. Tommaso[50]. Fu quasi un destarsi da un letargo spirituale e attingere a un'interiore esperienza di grazia, per giungere, non senza un intimo travaglio, a

[48] ROSMINI 1994, pp. 77-81.

[49] *Cost.* n. 686.

[50] A. VALLE 1978, pp. 25-43, 111-112; QUACQUARELLI 1980.

una salda determinazione, come ci testimonia il *Giorno di solitudine*[51], che è un'operetta apologetica, stesa tra il 1813 e il 1815, a metà tra il diario di un ritiro spirituale e il soliloquio ad imitazione delle *Confessioni* di S. Agostino. Il 1813 fu «l'anno di grazia»[52] in cui avvertì la vocazione al sacerdozio e prese la sua decisione con la fermezza che gli dettò «non solo lo intelletto, ma e il cuore»[53]. Egli era giunto a persuadersi che la filosofia, cioè l'amore e lo studio della sapienza, non poteva guarire i mali dell'anima[54], ma pervenire soltanto – socraticamente – a una confessione d'ignoranza[55]. E osservava: «La santità del Vangelio mi favella al cuore, quanto meschini a petto suo i volumi de' filosofi con lor pompa! libro sì semplice e sublime d'uomo? Mai no»[56]. Qui il 'cuore' era inteso in senso volontaristico e quasi personificato (Rosmini parlava di «orecchie del cuore»[57] e di «occhi

[51] Nel primo libro, parlando a se stesso, annotava: «Il mal tuo, come rilevato ho per le molte investigazioni che più altre volte t'ho fatto, è letargo, cioè profondissima sonnolenza e dimenticanza [:] male delle menti illuse» (LORIZIO 1993, p. 18). Raccontava poi che: «Così Satana temerario e scaltro/Dopo sett'anni ch'ebbe da te fuga/ ... /Ancor trovò del cuor tuo la ruga» (p. 150). Ma fortunatamente gli studi filosofici medicarono la sua «magagna ancora giovane e non anco intrata nel cuore e ivi infistolita e apostemata» (p. 117). Perciò, in un dialogo serrato, la Religione poteva dirgli: «Godo che tu ora sia scosso ed isvegliato dal letargo, che la Filosofia ... t'abbia tenuto intepidito ... né t'abbia lasciato agghiacciare, che colui il quale parlò innanzi di me, e il quale ti credeva in peggiore stato che tu per avventura non eri, cioè il tuo cuore, t'abbia riscaldato ed ogni tuo vitale spirito dalla favilluzza che tu serbavi ancora in seno abbia acceso» (p. 127). Nei *Frammenti poetici*, vi era una canzone, di chiaro sapore autobiografico, che esordiva: «Dolce Signor eterno/ S'addietro i' volgo il guardo/ Che dovrò dir di questa primavera?/ Rimembrando il rio verno/ Che volò come dardo/ Per tua grazia gentil sì presto a sera» (ASIC, A.2, 73/A, f. 101r).

[52] ROSMINI 1934a, p. 419.

[53] *EC*, I, p. 29 (lettera del 22 settembre 1814 da Rovereto).

[54] LORIZIO 1993, p. 19.

[55] LORIZIO 1993, p. 23.

[56] LORIZIO 1993, p. 40.

[57] LORIZIO 1993, p. 13.

del cuore»[58]). E, in questa prospettiva, richiamando Clemente Alessandrino, Giustino e Gregorio Nazianzeno, la vera sapienza era identificata con la scienza di Dio:

«Oh attitudine dunque delle ri[c]chezze della sapienza e della scienza d'Iddio! La Religione dunque è quella vera filosofia, o più veramente quella vera sapienza [,] che contiene lo medicam[ento] dell'anima»[59].

Rosmini coniugava una prospettiva ascetica dualistica (la lotta tra la carne e lo spirito)[60] con un'antropologia spirituale tripartita (mente, cuore, anima: retti e guidati rispettivamente da Filosofia, Amicizia, Religione)[61]. La prima introduceva al motivo, tratto da Giobbe, del combattimento spirituale[62]; la seconda al motivo dell'imitazione di Cristo o della scuola di Cristo, incentrata sull'umiltà e, soprattutto, sulla carità[63], fino al martirio. Erano comunque tutti temi, prospettive e motivi paolini e agostiniani.

[58] LORIZIO 1993, p. 136.

[59] LORIZIO 1993, pp. 102 e 106.

[60] «Il perché io dico, che essendo nell'uomo come è di presente due cupidità l'una del bene, l'altra del male, quegli che acconsente e piega alla seconda si fa la maggior parte del tempo misero e scia[g]urato, perciocché reggendo grandissimo spazio in lui la p[rima], vive quasi sempre in combattimento ed in zuffa con se medesimo ed in zuffa vivissima e continova, perciocché la parte che è da natura non può cedere, e l'altra vince nondimeno» (LORIZIO 1993, pp. 87-88).

[61] LORIZIO 1993, pp. 107-117.

[62] LORIZIO 1993, pp. 147-155: parte da Gb 7,1 (*militia est vita hominis super terram*).

[63] LORIZIO 1993, pp. 91-99 e 120. Significativa è soprattutto la riflessione sulla carità: «Dio è carità; e voi per questo siete, siete acciocché amiate. La carità è vostro principio, la carità vostra vita, la carità vostro fine. E perché la Carità divina è tutto questo di tutti gli uomini, e tutti gli uomini sono astretti d'amarsi fra di loro. Dio vi ha amati tutti ...Voi vivete per mezzo della carità d'Iddio volendo quello che egli vuole, amando quello che egli ama. Questo è il fine di tutti egualmente, acciocché nessuno ... escluda nessuno, e così nessuno da nessuno sia escluso. Ama dunque tutti tuoi fratelli, e amali con vera carità; ... Da questi due precetti pende tutta la legge ed i profeti» (LORIZIO 1993, p. 121).

L'antropologia spirituale tripartita permetteva ora a Rosmini di distinguere meglio fra le tre specie di amore: amore profano o naturale (non solo amore erotico ma anche stima delle idee: filosofia[64]), amicizia o amore di spirito, carità o amore divino[65]. In questo impianto il cuore aveva una posizione centrale: sia per i suoi legami con la mente[66] sia per la relazione con l'anima, cioè con la carità[67]. D'altra parte la tripolarità Filosofia-Amicizia-Religione lascia già quasi intendere le linee del successivo impegno intellettuale e spirituale di Rosmini: dall'ansia di una 'restaurazione' filosofica al compimento di un organico sistema di pensiero; dalla Società degli Amici alla costituzione dell'Istituto della Carità; dai tentativi di apologetica religiosa alla maturazione di una spiritualità originale.

Nel *Giorno di solitudine* Rosmini indicava anche quelle che gli apparivano come le caratteristiche fondamentali della religione, da un punto di vista apostolico e pastorale:

«Perciocché parmi che tre cose sieno di mestieri perché una religione tiri dietro a se gli uomini, e a bene operare ... gli volga e li costringa. Che induca convincimento e certezza, poi che sia di viso leggiadro ed amabile alla natura umana, aldidietro che abbia una soprannatural forza ed attività sicché gli uomini non consigli solamente, ma con forte verga ne gli conduca, né gli conduca solamente, ma anco ne gli porti e trascini»[68].

I tre aspetti sono chiaramente collegati, rispettivamente, alla mente, al cuore e all'anima. Essi richiamano pure quegli autori spirituali più frequentati dal giovane Rosmini (e cioè quelli più citati: per esempio nell'operetta del 1821 sull'*Edu-*

[64] LORIZIO 1993, p. 110.

[65] RADICE I 1967, pp. 56 e 93-95.

[66] LORIZIO 1993, p. 18.

[67] «Per ... lo amore si prega, per l'amore si cerca, per l'amore si picchia. Cui non domanda del solito Iddio non ... risponde, onde il suo cuore è in silenzio, e il silenzio del cuore è il freddo della carità» (LORIZIO 1993, p. 132).

[68] LORIZIO 1993, p. 81.

cazione cristiana, che tanto piacque a Manzoni): per il primo aspetto, S. Agostino e S. Tommaso; per il secondo, S. Filippo Neri e S. Francesco di Sales; per il terzo, il *Combattimento spirituale* di Lorenzo Scupoli e l'*Imitazione di Cristo*.

Negli anni giovanili e roveretani, dunque, Rosmini aveva già elaborato una sua visione, non solo filosofica e metafisica, ma anche – si direbbe – teologica e spirituale: una scienza della verità. Come scrisse a Tommaseo nel 1819:

«Colà, adunque, pervenuto, ho raccolte tutte le mie forze allo studio di quella scienza, e in qualche maniera me l'ho creata una senza scorta, a dir vero, e senza i primi modelli; a cui mi compiacqui da poi di trovarmi in assai cose vicino; coll'aiuto suo ho, quindi, migliorati quei miei pensamenti e tuttavia sono in quest'opera faticando, e mi piovono da per tutto piaceri, ora veggendomi errato e pei loro lumi restituito al vero, ora parendomi di discostarmi da loro a ragione»[69].

I 'modelli' e i 'lumi' per quest'opera di approfondimento, di revisione, di sviluppo – negli anni che vanno fino al periodo universitario – furono S. Agostino e S. Tommaso per la teologia[70], Platone e Bacone per la filosofia[71]. Con Agostino e con Platone Rosmini ricercava l'unità data da un unico principio assoluto; con Tommaso e con Bacone ambiva invece alla totalità di una vasta, organica e articolata visione,

[69] *CRT*, I, p. 26.

[70] È da notare lo sforzo concordista agostiniano-tomista (QUACQUARELLI 1980, p. 29 e 123), anche se è vero che S. Agostino ricorre più spesso nelle opere spirituali (ascetiche, apologetiche, catechetiche) e S. Tommaso negli scritti teologici (FERRARESE 1967).

[71] Platone e Bacone erano citati insieme nel *Giorno di solitudine* (LORIZIO 1993, p. 15). Platone era considerato da Rosmini il più grande filosofo pre-cristiano, il suo errore sarebbe stato corretto da S. Agostino (QUACQUARELLI 1980, pp. 72-73). Sugli anni roveretani Rosmini, nel 1819, così scriveva a Tommaseo, a proposito del «colosso dello scibile umano»: «E, perché né Bacone ancora aveva io letto, né libro alcuno che me ne desse idea, ma tutti quasi *a priori* di svolgere pazzamente credevami dalla mia mente, ho dovuto fare degli sforzi, incredibili a dire e ricavarne per frutto una lezione importantissima di temperanza e modestia d'ingegno» (*CRT*, I, p. 26). Al *Novum Organum* erano dedicati alcuni appunti giovanili in *Noterelle staccate* (ROSMINI 1986b, I, pp. 215-217).

onnicomprensiva ma non indistinta, bensì architettonicamente composta in un ordine generale e universale[72].

Questi due, veramente fondamentali, aspetti dell'unità e della totalità si ritrovano pure nelle due vene profonde della spiritualità rosminiana: la vena filippina (totalità) e la vena muratoriana (unità).

4. *L'influenza di Cesari*

Il giovane Rosmini era affascinato dalla mirabile connessione osservabile nella natura, dunque dall'ordine che la costituiva in «un tutto solo» e dalla «bellissima armonia» che ne derivava[73]. In questo era in sintonia con la ripresa settecentesca di Spinoza e con i suoi successivi sviluppi nell'idealismo tedesco: ma Rosmini era, ovviamente, ancorato ad un orizzonte creazionista cristiano e alle fonti bibliche[74]. Del

[72] Sull'unitotalità cfr. LORIZIO 1993, pp. LXXXIX-XC. Nelle Prefazioni premesse al I e al II volume degli *Opuscoli Filosofici* (Milano 1827-28), Rosmini notava: «Né egli sarà difficile che il leggitore scorga per questi Saggi le membra sparse del corpo di una Filosofia dall'autore seguita costantemente. Che se si chiede di che genere ella sia, parmi che si possa descrivere, non già nelle sue parti singole, ma nel suo spirito, con pochi cenni, dicendo ch'essa, in sull'orme di sant'Agostino e di san Tommaso, tutte le sue meditazioni rivolge al gran fine di far tornare indietro lo spirito umano da quella falsa strada, nella quale col peccato si mise, e per la quale, allontanandosi da Dio, centro di tutte le cose ed unità fondamentale onde tutto riceve ordine e perfezione, si divagò nella moltiplicità delle sostanze disordinate, quasi brani di un universo crollato, privi del glutine che tutti univa in un'opera sola maravigliosa. Ma chi volesse avere anche fermato con alcune parole lo stesso spirito e la forma di una simile filosofia, basterà ch'egli ritenga due vocaboli, i quali disegnano i suoi due generali caratteri, atti a farla conoscere e contraddistinguere, e questi sono UNITÀ, e TOTALITÀ» (ROSMINI 1850, pp. 238-239). Più avanti vi era pure un significativo riferimento a Bacone (p. 247). Si veda anche la Prefazione al *Nuovo Saggio* (ROSMINI 1934b, pp. 32-38).

[73] ROSMINI 1987, II, p. 67.

[74] Nel saggio *Sull'idillio*, ricordando le descrizioni del *Genesi*, Rosmini osservava: «Può essere altrui difficile a concepire la felicità de' Patriarchi: e come in meditare la bellezza di natura, e lo stesso creatore potessero ritrarre sì abbondante vena di dolcezza, che bastasse all'umano desiderio dell'infinito» (ROSMINI 1994, p. 33).

resto egli coglieva la bellezza sensibile dell'intera creazione, con gli accenti tipici del protoromanticismo e del romanticismo stesso: «sotto ai nostri sensi è continuamente l'universo creato: egli gl'inebria con tutte le sue delizie, gli rapisce con tutta la sua vaghezza, gl'incanta, gli distrae, gli assorbe con tutta la sua infinita varietà e fecondità»[75]. Ma per Rosmini non si trattava di un infinito in cui «naufragare» liricamente; ed egli rifuggiva, peraltro, da ogni scivolamento irrazionalistico, tanto nel senso di un paganesimo panico quanto anche nel senso di un fideismo cristiano. La bellezza sensibile era, platonicamente, inscindibile dalla bellezza ideale e dal «concetto di Tutto»[76]. Dio riversava non nel cuore o nell'anima ma nella mente dell'uomo santo «la bellezza della sua faccia, la bellezza della virtù»[77].

Il giovane Rosmini, com'è noto, era pure pienamente inserito nel clima della Restaurazione, conosceva le opere dei più significativi esponenti della cultura ultramontana e fu anche collegato al movimento delle Amicizie, ma in un modo autonomo e suo proprio che si espresse, tra l'altro, con la costituzione – nel 1819 – della 'Società degli Amici'[78]. Colpisce, nel carteggio che ebbe col D'Azeglio, la sua idea di amicizia cristiana e di unità cattolica, ricalcata e modulata sul modello della Chiesa primitiva come descritto nei «sommarii» degli Atti degli Apostoli, *cor unum et anima una*:

«Quando però penso ai primi tempi apostolici... Oh quale unione

[75] ROSMINI 1983, I, p. 84. Nel saggio *Sull'idillio*, Rosmini scriveva: «i sapienti giungono a ravvisare una bellezza intima in tutte le cose create, e vedono anche negli oggetti più spregevoli, più triviali un'opera dell'eterna sapienza e dei raggi di luce che a loro manda quell'ordine della verità, di cui tutti gli esseri più o meno partecipano ... Solo il sapiente ... giunge a conoscere profondamente la bellezza di quest'universo, bellezza risultante da tante parti tutte belle, sebben partecipanti in diverso modo di bellezza, come partecipanti in diverso modo di verità» (ROSMINI 1994, p. 85).

[76] ROSMINI 1983, I, pp. 163-164.

[77] LORIZIO 1993, p. 142.

[78] [PUSINERI] 1931-1933; BULFERETTI 1942; BONA 1962, pp. 381-386; TRANIELLO 1966; U. PELLEGRINO 1973.

invidiabile ed intima non avevano i fedeli ne' primi tempi! quando non vasti tempî, ma le case loro bastavano a raccogliersi per le unanimi preghiere! Con che confidenza, con che amore fraterno, con che uguaglianza non si trattavano! ... Quanti vincoli non potremmo avere noi per istare uniti! Ma d'una unità pura, d'una unità santa, d'una unità cristiana: non per motivi di questa terra, in cui non aspettiamo né cerchiamo requie, ma per le ragioni dei beni celesti: per la carità di Gesù Cristo e per l'eterno congiungimento con lui nel seno del Padre!».

Dall'introduzione di questa più calda e profonda comunione dei credenti, Rosmini si aspettava di veder sorgere sempre «più bella» la religione di Gesù Cristo[79].

Entrando in rapporto con le Amicizie, dunque, Rosmini fu partecipe anche della spiritualità prevalente in questi ambienti e fondata su una 'coinè' alfonsiano-gesuitico-salesiana[80]. Ma anche qui si può individuare un'accezione tipicamente rosminiana: non tanto o non soltanto nella scelta delle letture comuni[81] (che vedevano accanto a Diessbach il *Cuor contrito* di Pinamonti[82]), quanto soprattutto nel suo collegarsi a quella coinè con un'intonazione fondamentalmente filippina[83], maturata sotto l'influenza di Cesari.

Antonio Cesari, filippino dell'Oratorio di Verona, era – come si è visto – da tempo in contatto con l'ambiente culturale roveretano. Amico di Vannetti, egli trascorreva ogni anno qualche tempo a Rovereto, in compagnia di Pederzani, di

79 *EC*, I, pp. 401-403. Cfr. anche p. 425. In realtà più significativi furono i rapporti col Baraldi e con le «Memorie» di Modena, interessate al Cesari, a Carlo Rosmini, a Gerdil: cfr. BULFERETTI 1942, pp. 108-113; B. DONATI 1941.

80 PRANDI 1966b; MARCOCCHI 1994, pp. 97-99.

81 *EC*, I, p. 401.

82 Nel *Cuor contrito* il gesuita Pinamonti, definendo l'attrizione un «dolore imperfetto», mirava a suscitare ed eccitare la contrizione «dolore sì nobile e sì celeste»: che definiva dolore ragionevole (della volontà) e non dolore sensibile (dell'appetito) (PINAMONTI 1836, pp. 7-8). È da ricordare che, negli anni quaranta del Settecento, vi era stata una «polemica roveretana sull'attrizionismo» (VECCHI 1962, p. 367).

83 Chiarissimo e definitivo in questo senso VECCHI 1970.

Beltrami, di Lorenzi e frequentando pure casa Rosmini. Il giovane Antonio lo conosceva (e lo citava nel *Giorno di solitudine*[84]) ma i rapporti divennero più stretti quando, nel 1814, i genitori di Antonio richiesero a Cesari di dissuadere il figlio dal proponimento di farsi prete. Il filippino dovette allora entrare in dimestichezza intima con il giovane e, constatando la sincerità e l'autenticità della sua vocazione, ne conquistò la stima e l'amicizia.

Rosmini apprezzò in Cesari sia l'uomo di lettere sia il religioso, due aspetti che, come si è visto, erano allora strettamente uniti nella visione rosminiana. Quando il filippino morì, Rosmini compose un sonetto in cui immaginava che il Vannetti venisse incontro all'anima dell'amico e la invitasse a seguirlo in Paradiso con queste espressioni:

> «Vieni e vedrai nell'archetipa idea,
> Che del bel di laggiù nulla si perde»[85].

Rosmini dunque stimava altamente Cesari come scrittore[86], come teorico (per quanto riguardava la questione della lingua italiana[87]), come oratore sacro[88], infine come «uno della

[84] LORIZIO 1993, p. 82.

[85] Cit. in G.B.P. [PAGANI] 1918, p. 28.

[86] Del Cesari scrittore Rosmini diceva che sapeva «essere, dove il voglia, leggiadrissimo e spiritosissimo» (lettera al Cesari dell'8 dicembre 1824 in GRASSELLI 1936, p. 37). A proposito delle cesariane *Bellezze di Dante*, Rosmini, pur avanzando cautamente una specifica riserva, lodava «quella sua mirabile prosa, sì ricca di espressioni e di modi legittimi, a' quali ubbidiscono tutti i più difficili concetti, presentandosi facilissimi, ora di profilo, ora di faccia, ora successivamente in tutti gli aspetti» (p. 36).

[87] Nel 1836, scrivendo a Carlo di Castelbarco, Rosmini affermava: «La nostra bellissima favella fiorì in tre età, vale a dire nel secolo XIV, che giustamente si appella il secolo d'oro; nel secolo XVI che fu ristorata dal Bembo, e da quelli che con lui s'unirono a compir quell'opera di rifiorimento della lingua; e finalmente a' giorni nostri che fu rimessa in piede dal P. Cesari ... Conviene assolutamente prender gusto nella *prosa di maestà* del trecento, come diceva il *P. Cesari*, a chi vuol saperne alcuna cosa. Ogni altra strada non conduce ad intendere l'ingenuità, la semplicità, la proprietà, la dolcezza, ed il naturale affetto dello stile proprio della nostra lingua» (GRASSELLI 1936, p. 84).

[88] Rosmini apprezzava in Cesari oratore sacro «quella parola sempre

Scuola di Cristo»[89] e perciò come religioso e come autore spirituale[90]. Il Cesari introdusse Rosmini nell'ambiente religioso di Verona, che era uno dei più importanti centri spirituali italiani del primo Ottocento: in esso erano presenti e si confrontavano, talvolta intrecciandosi talvolta distinguendosi, i differenti indirizzi e le diverse scuole di spiritualità.

Cesari era anch'egli, in qualche modo, collegato alle Amicizie e al loro ultramontanismo ed era sicuramente un antigiansenista (fino a 'sospettare' di Manzoni) ma non era un reazionario legittimista: nel 1811 aveva scritto un componimento poetico per la nascita del re di Roma e, del resto, vi erano in lui pure spunti di accordo tra Vangelo e democrazia[91], mentre solo assai tardi e su sollecitazione di Gaspare Bertoni lesse De Maistre, senza esserne particolarmente influenzato[92]. A Verona dunque, durante l'episcopato di Liruti (1807-1827) sostanzialmente ostile ai gesuiti, vi era una chiara distinzione tra coloro che erano vicini a una spiritualità filippina (come Cesari e i padri dell'Oratorio) o salesiana (come l'abate Luigi Trevisani, prefetto degli studi in Seminario e Teodora Campostrini, da lui diretta) e coloro che

verace, dignitosa, fresca, modesta, piena di santissima carità, la quale dove sia tale, è sempre assai bene ornata di se stessa» (ROSMINI 1843, p. XXVII). Egli lo accostava, come modello recente di eloquenza sacra, a Bossuet e a Bourdaloue (GRASSELLI 1936, pp. 87-90) e notava che Cesari non aveva gli stessi impeti del Segneri ma aveva bellezze più schiette (GRASSELLI 1936, p. 91).

89 Lettera al Cesari dell'aprile 1816 (GRASSELLI 1936, pp. 29-30).

90 Due anni dopo la sua morte, Rosmini così ricordava Cesari: «egli fu un buon frate, e fu altresì un grande frate, il quale per esser giudicato *grande* da tutti i migliori, non restavasi dal compiacersi meno dell'esser nominato *buono* dai pessimi» (lettera a Tomaso Azzocchi del 20 luglio 1830 in GRASSELLI 1836, p. 81). Ed è elogio d'intonazione filippina. Fino al 1853 Rosmini consigliava di leggere le *Opere spirituali* di Cesari, in particolare le *Lezioni* «scritturali» di storia sacra. Del resto la prima lettura spirituale che si fece «davanti la mensa» al Calvario fu *La Vita di Gesù Cristo* del Cesari.

91 BULFERETTI 1942, p. 25; GRASSELLI 1936, p. 58; GUIDETTI 1922; DALLE VEDOVE 1981, I, p. 258.

92 GALLIO 1971, p. 274.

esprimevano un netto indirizzo ignaziano-gesuitico (come il Bertoni e Leopoldina Naudet, sua figlia spirituale)[93]. A metà strada, per così dire, e collegata a entrambi gli ambienti era Maddalena di Canossa, con la sua spiritualità dall'ascendenza carmelitana e dall'impronta vincenziana.

Rosmini era introdotto nella realtà veronese dall'ambiente filippino e, tramite questo, anche da chi era vicino a una spiritualità salesiana (fin dal 1814 mostrava di conoscere Trevisani, proprio in riferimento alla difesa che questi fece del Cesari[94]). Quando sua sorella Margherita Giuseppa fu a Verona, nel 1820, ospite della Canossa – dalla quale voleva attingere indicazioni per la direzione di un collegio di orfane a Rovereto –, egli le scrisse di seguire la direzione spirituale dei filippini Bonomi e Bellavite o dell'abate Trevisani e insistette pure perché la sorella entrasse in dimestichezza spirituale non solo con la Canossa ma anche con altre, come la Campostrini (che aveva un suo personale accento salesiano-agostiniano)[95]. Pur con la sua assidua frequentazione veronese, Rosmini conobbe solo nel 1826 Bertoni e la Naudet[96]. Anzi si rivolse a Bertoni su sollecitazione della Canossa e se i rapporti continuarono – pur non assiduamente – per qualche tempo, cessarono dopo la pubblicazione delle *Cinque Piaghe* che forse dispiacque al Bertoni[97].

Indicativo del particolare legame che Rosmini ebbe con Verona è la sua ascrizione alla Confraternita (o Collegio) del SS. Corpo di Cristo nella Chiesa dei SS. Siro e Libera[98]: è datata 16 agosto 1822 (dunque l'anno dopo la sua ordina-

[93] GALLIO 1971, pp. 268-271; DALLE VEDOVE 1981, I, pp. 238-241; DALLE VEDOVE 1977, II, pp. 609-703.

[94] GRASSELLI 1936, p. 58.

[95] DALLE VEDOVE 1981, I, pp. 192-193.

[96] DALLE VEDOVE 1981, I, pp. 473-477.

[97] G.B.P. [PAGANI] 1918, pp. 253-254. Per i successivi rapporti di Rosmini con l'ambiente veronese: BIADEGO 1897. Vicino a Rosmini fu Nicola Mazza che già aveva subito l'influenza di Cesari (GALLIO 1969).

[98] Cfr. la pagella di ascrizione in BRR, Teca unica 134, fasc. VI, 1822.

zione sacerdotale e la formulazione del «principio di passività» e nel periodo in cui era a Padova per laurearsi). Poiché era dovere di ogni confratello sacerdote celebrare due Messe secondo l'intenzione del Collegio, entro i primi tre mesi dall'accettazione, a Rosmini fu chiesto di applicarle «a sollievo dei Confratelli defunti al tempo della soppressione del Collegio»: la Chiesa dei SS. Siro e Libera era stata infatti chiusa dopo il decreto di soppressione napoleonico del 25 luglio 1806 ma era stata riaperta il 29 giugno 1814[99]. Il sodalizio veronese al quale Rosmini si era iscritto aveva, peraltro, una nobilissima tradizione e una particolare importanza: era sorto nel 1517 con il titolo di Compagnia segreta del SS. Sacramento, era stato lodato dal vescovo Giberti (ricordato da Rosmini nelle *Cinque Piaghe*) e ad esso erano stati iscritti S. Gaetano da Thiene, nel 1519[100] e il card. Rezzonico (il futuro papa Clemente XIII che, come si è visto, approvò la festa del S. Cuore) che come vescovo di Padova aveva assunto il culto eucaristico quale strumento pastorale privilegiato[101].

Nella Verona di quegli anni il culto eucaristico non era certamente in discussione: più controverso poteva essere il caso della devozione al S. Cuore, fortemente sentita dai filogesuiti come Bertoni e la Naudet[102], ma non favorita dal vescovo Liruti e più in generale dalle autorità civili, tanto che Bertoni consigliò alla Naudet di non inserire nelle costituzioni del suo Istituto un riferimento esplicito al S. Cuore[103]. Non si può dire, tuttavia, che coloro i quali erano

[99] SALVARO 1881; MARCHINI 1972; DALLE VEDOVE 1977, II, p. 601; DALLE VEDOVE 1981, I, pp. 184-186.

[100] BARZISA 1719.

[101] BELLINATI 1969; DALLE VEDOVE 1975, I, p. 162.

[102] DALLE VEDOVE 1977, II, pp. 381-388; DALLE VEDOVE 1984, II, pp. 16-57 e 148-154.

[103] Rispetto al progetto di *Costituzioni*, Bertoni scriveva alla Naudet il 3 maggio 1828 (dunque dopo la morte del Liruti): «Io voleva introdursi [nel *Proemio*] i SS. Cuori, ma non l'ho fatto per non dare in vista da queste parti, massimamente a persone sospettose o non amanti» (DALLE VEDOVE 1984, II, p. 58).

vicini alle spiritualità filippina o salesiana fossero ostili alla devozione: più propriamente la inserivano in un differente contesto di pietà. Significativa, in questo senso ma anche in generale, per la sua influenza su Rosmini, era la spiritualità del Cesari.

Nella sua grande opera veronese di predicazione Cesari aveva attinto alle fonti bibliche e patristiche: sul piano teologico assimilando in un impianto tomistico tematiche agostiniane, per esempio di Berti; sul piano spirituale modulando l'impostazione berulliana con l'affettività salesiana dell'ascetismo del cuore. Così l'annichilamento della ragione e della volontà diventava abbandono alla Provvidenza e cioè alla volontà di Dio. La rassegnazione perfetta e l'indifferenza stavano in questo abbandono ed erano indifferenza tanto verso la contemplazione quanto verso l'azione: ma con una disponibilità ad abbracciare, per amore di Dio, gli inviti della divina volontà all'azione o alla contemplazione. Questo indirizzo di passività aveva assunto via via in Cesari un sempre più marcato carattere cristologico, segnato tra l'altro dalla sua fortunata traduzione dell'*Imitazione di Cristo*[104], apprezzata da Rosmini e diffusa dalle Amicizie: il Verbo incarnato sofferente nella Passione era il modello di una santità dell'umiltà e dell'abbassamento volontari. Il sacrificio di Cristo come oblazione continua del Verbo incarnato aveva una matrice berulliana: in esso si recuperavano le devozioni alla Passione, al Preziosissimo Sangue, al S. Cuore. In un panegirico sul S. Cuore del 1802 (durante l'episcopato dell'ex-gesuita Avogadro che, come si è visto, segnava per la diocesi di Verona un momento favorevole alla devozione) Cesari affermava: «Appena conceputo nel sen della Vergine il sagrato suo Corpo, fece la Santa Anima sua a Dio Padre quel gran sacrificio di sé, che continuato in tutta la vita, si compiè sulla croce. Il primo atto di quell'anima accesa dell'onor di suo Padre, e della salute degli uomini, fu di offerirsi vittima alla sua giustizia pel mondo»[105]. E continuava:

[104] GETTO 1967.

[105] CESARI 1838, p. 15: cito dall'edizione del 1838 curata dal nipote Pietro Cesari e conservata in BRS (T-VIII-3-19).

«Questo amor finalmente sopra la croce (per non intrattenermi per singula ad ogni suo atto), rinforzando la sua virtù, colmò la misura dell'intera soddisfazione al Padre per noi, a lui ristorando l'ingiuria dell'aver noi voltategli le spalle per rio amore di noi medesimi. Per questo villano abbandono da noi fatto di quella altissima Maestà, volle Gesù soddisfare a Dio, con patirne egli un simile dolore atrocissimo nella benedetta Anima sua». Qui Cesari inseriva una significativa riflessione:

«Notate bene: egli [Cristo] era sommamente amato ed avuto carissimo dal suo Padre; perché sì come Dio, e sì come uomo il volea; e questo amore del Padre conosceva egli assai bene ... Ora sopra la croce, questa conoscenza sì dilettevole (onde che, e come che ciò avvenisse) gli fu scurata: il che mette orrore, e fa tremare a pensarlo di quella divina persona. Essa si trovò subissata in un vortice di infinita amaritudine per le pene ch'egli pativa, per gli scherni ne' suoi dolori, e le maledizioni avventategli: nel qual desolamento non trovava conforto né da' amici, né da' sé; e (quello che è più) né dal Padre. Gesù Cristo si sentì quasi venuto meno ogni bene, e quasi (inorridiscono a dirlo) temè d'essere abbandonato dal Padre: dolore e trambasciamento da uccidere tutti gli uomini. Io lascio a voi il pensare lo spasimo, e l'affogamento che ne patì allora quel Cuore»[106].

In Cesari, infine, vi era una grande devozione per il Sangue prezioso di Gesù e una sottolineatura, in chiave cristologica ed ecclesiologica (la Chiesa come corpo mistico di Cristo), della fede operante, cioè della carità[107]. Questo aspetto si riannodava al S. Cuore nell'eucaristia:

106 CESARI 1838, pp. 20-21. Una riflessione di Rosmini sull'«abbandono del Padre» è nella lettera a Luigi Gentili del 18 marzo 1832 (*EC*, IV, pp. 238-239): cfr. LORIZIO 1989, pp. 37-40. Un accenno anche in ROSMINI 1966, p. 172 e ROSMINI 1933, p. 81.

107 Nella sua celebre *Vita di Gesù Cristo* Cesari scriveva: «Ecco quello ... che noi fa stare in Cristo, e Cristo in noi; la fede operante per carità. Questo solo ci unisce a Gesù Cristo, questo solo ci nutre alla vita; e però questo è il pane che ci dà Gesù Cristo ... Egli non è uno stare e comunicare metaforico, cioè di lui pensando, lui desiderando, volendogli bene, come fanno fra sé gli amanti: ma una vera unione, e partecipazione della divina natura, che fa in noi lo Spirito Santo per la sua carità» (CESARI 1843, II, p. 486).

«Finalmente non per sensibile rappresentazione, ma in vera realtà ricevete quel Cuor divino nella Santissima Eucaristia, dove sta Gesù Cristo a modo di ucciso: ed aprendoci la ferita del vero suo Cuore, vi invita e provoca a porre la bocca a quel fonte di cocentissima carità: *Venite, inebriamini carissimi* ... accostatevi, ricevete, e donate»[108].

Questa vena di spiritualità filippina, vigorosamente vissuta in modo personale dal Cesari, passò a influenzare Rosmini, «spirituale allievo» del filippino di Verona[109].

5. *Lo spirito di S. Filippo Neri*

Rosmini seppe sviluppare, con una propria maturazione originale, la vena filippina, arricchendola degli apporti culturali e spirituali che intanto andava mutuando dall'ambiente universitario padovano. Il caratteristico timbro rosminiano sta proprio in questa sintesi di spunti teorici differenti con la prospettiva spirituale filippina.

Il primo significativo apporto fu quello che gli venne dal monaco olivetano Baldinotti – che Rosmini aveva già citato nel *Giorno di solitudine* – con il quale entrò in dimestichezza a Padova. Fu Baldinotti che lo introdusse da una parte alle problematiche kantiane e dall'altra alla filosofia di Gerdil (del quale il vecchio professore regalò al giovane allievo un volume stampato a Torino nel 1768)[110]. Non credo che questo apporto, com'è stato finora osservato, si limitasse agli aspetti metafisici e gnoseologici e ai problemi sollevati dalla prima *Critica* kantiana. In realtà in quegli anni, come dimostra la lettera a Tommaseo del 1819, Rosmini conosceva la distinzione tra bello e sublime[111], certo mutuata da

108 CESARI 1838, pp. 23-24.

109 L'espressione è di Alberto Vecchi, in un saggio fondamentale per la conoscenza di Cesari: VECCHI 1971.

110 ZADRO 1988; MANCINI 1988; SOLARI 1937.

111 Scriveva Rosmini: «Se volete dare un solo sguardo alla moderna poesia, vedete in Italia che tutta è bella la natura e se si innalza il suolo,

Burke, ma forse anche non estranea alle riflessioni di Kant, e faceva sua la visione gerdiliana sulla bellezza e sull'arte: la bellezza era definita come «convenienza delle parti al tutto»[112], in cui la maggiore molteplicità è ridotta a unità o unitotalità[113].

Un ulteriore apporto venne a Rosmini dal magistero di Giovanni Prosdocimo Zabeo, insigne professore dell'Università di Padova dove fu anche decano della Facoltà Teologica (e in questa veste intervenne alla seduta per gli esami di baccellierato di Rosmini, il 20 giugno 1817[114] e fu poi pure relatore della sua tesi di laurea sugli oracoli sibillini[115]). Zabeo era uno dei professori con i quali Rosmini e i suoi amici universitari, come Sebastiano De Apollonia[116], avevano maggiori rapporti. Il giovane roveretano aveva presente gli studi di Zabeo sulla logica teologica[117], ma soprattutto fu influenzato dall'insegnamento di teologia pastorale, che Zabeo pro-

non più che amenissimi poggi si rilieva [sic] e mai non giunge all'estremo; all'incontro, tutt'altre scene vi si offrono nella Germania. Ciglioni di rupi si estolgono fino al cielo; scogli altissimi par che fendan le nuvole, il negro orrore del verno che da per tutto si diffonde, le selve che s'affaticano sotto il peso immenso della neve; niente è moderato, tutto eccessivo. Qual meraviglia, adunque, se l'italiano poeta ami il bello, il tedesco tenda al sublime?» (*CRT*, I, p. 50). Cfr. anche ROSMINI 1994, p. 117.

112 *CRT*, I, p. 36. Cfr. anche PEREZ 1873.

113 Rosmini scriveva: «È dunque regola, per misurare l'oggetto, che egli debba esser bello, cioè che si trovi nella moltitudine delle parti l'unità non più di essa e però *simplex*, come disse Flacco, non meno di essa e però *unum* ... Ma, fra i belli eziandio, vi ha la sua gradazione; quindi, fa bisogno un'altra regola, la quale misura non già i gradi di mancanza, ma quelli di perfezione. Se la deduce dalla stessa teoria del bello, perciocché quell'oggetto sarà più *perfetto il quale avrà più moltitudine di cose e ridotte a maggior unità* ... La dimostrazione, poi, di questa seconda regola ve la mando a vedere nella profonda dissertazione, che scrisse sopra il senso morale il gran metafisico Cardinale Sigismondo Gerdil, le cui opere sono poco lette, perché da pochi» (*CRT*, I, pp. 36-37).

114 RADICE II, 1968, p. 9.

115 RADICE II, 1968, pp. 466-467.

116 U. PELLEGRINO 1988, p. 261 e 264.

117 FERRARESE 1967, pp. 56 e 88. Ma cfr. anche QUACQUARELLI 1980, p. 143.

fessava a Padova e nel quale mostrava un'assonanza con Sailer[118]. Quest'ultimo, come si è visto, partito dalle posizioni dell'*Aufklärung* per una pietà più sobria, aveva tradotto l'*Imitazione di Cristo* e si era via via spostato verso un indirizzo teso a una scienza pastorale più completa, che cioè mirasse a una compenetrazione di interiorità contemplativa e di azione apostolica, di educazione del cuore e di vita di carità. Rosmini, che conosceva qualche opera di Sailer, ne approfondì dunque, in consonanza col magistero di Zabeo, la teologia pastorale[119], giungendo alla convinzione della necessità dell'insegnamento nei seminari della 'scienza pastorale' a compimento degli studi[120]. Infine egli conosceva lo scritto di Zabeo relativo ad *Alcuni cenni intorno alla definizione della Bellezza*[121], che gli era stato donato dall'autore stesso[122]. In realtà tale «dissertazione zabeana» non fece una grande impressione al Rosmini e anzi gli parve un po' superficiale[123], tuttavia in essa si ritrovavano approfondimenti che paiono in sintonia con le precedenti, giovanili riflessioni rosminiane. Scriveva Zabeo: «Le bellezze tutte sono o intellettuali o sensibili, e queste o di natura o di arte. La bellezza prima, anzi di ogni bellezza il fonte è Dio»[124].

118 STELLA 1976, p. 193; GAMBASIN 1967.

119 Nei giovanili *Pensieri sopra alcune divisioni* (pubblicati in ROSMINI 1986b, I, pp. 180-181), Rosmini citava, annotava e discuteva G.M. SAILER, *Vernunftlehre für Menschen wie sie sind, das ist Anleitung fur Erkenntnis und Liebe der Wahrheit*, München 1795². Di Sailer a Rosmini erano anche note le *Vorlesungen aus der Pastoral Theologie* (in BRR) e la *Theologia Pastoralis* (RADICE II, 1968, pp. 160 e 244). Ad un confronto tra Rosmini e Sailer accenna FERRARESE 1967, p. 88: ma lo studio andrebbe approfondito.

120 *EA*, III, pp. 50 e 545. Per lo sviluppo, in quegli anni, della teologia pastorale, con una dimensione di scienza pedagogico-pastorale, si veda un cenno interessante in RAPONI 1981, pp. 41-42.

121 RADICE II, 1968, p. 250.

122 Sulla copertina della copia conservata in BRS, era annotato: «Ex dono Auctoris Ant. Rosmini Patavii, II Id. MDCCCXVIIII».

123 Cfr. RADICE II, 1968, p. 250.

124 ZABEO 1819, p. 8. Egli sosteneva anche che «niente altro sia la bellezza, se non la unione in un soggetto solo della verità e della espressio-

Tra gli epigoni del giansenismo vi era a Padova Angelo Ridolfi – noto a Rosmini –, amico di Tamburini e traduttore di alcuni *Pensieri* di Sulzer, pubblicati a Pavia nel 1802, con dedica di Ridolfi a Giuseppe Zola, relativi alla migliore maniera di leggere le opere classiche degli antichi[125]. Forse da questa 'presenza' padovana o forse dai lavori di Francesco Milizia – che come si è visto era nella linea di pensiero dello zio Ambrogio[126] – Rosmini fu portato alla lettura della *Teoria generale delle belle arti* di Johann Georg Sulzer[127]. Scritta nei primi anni settanta del Settecento, quest'opera di tipo enciclopedico – in cui uno psicologismo di matrice leibniziana si intrecciava col protoromanticismo della scuola svizzera – proponeva un'estetica moralistica: il piacere dell'anima veniva dall'unione del bello, del perfetto e del buono. Pietro Verri (che però la rifiutava) avrebbe confrontato la teoria di Sulzer con quella di Cartesio e di Wolff nel suo *Discorso sull'indole del piacere e del dolore* del 1773[128].

Una certa influenza sul Rosmini dovettero pure avere amici e condiscepoli: dal già ricordato Sebastiano De Apollonia a Pier Alessandro Paravia (che Rosmini incitò a tradurre il *De laetitia christiana* del Valier, nella quale era ritratto Filippo Neri come modello e maestro di gioia cristiana) e, soprattutto, a Niccolò Tommaseo. Quest'ultimo, con la sua sensibilità accesa e con la sua indole artistica, fu – com'è noto – molto vicino a Rosmini in quegli anni. Tra l'altro, nel 1820, gli scriveva:

«Oh, se fosse possibile che la virtù spargesse di rose i miei giorni,

ne, che gli convengono: di modo che quando ci si presenterà un soggetto, in cui vi sieno questa conveniente verità, e questa conveniente espressione, allora saremo colti da quel sentimento, che in faccia del bello ci diletta» (p. 7).

125 BULFERETTI 1942, pp. 31-32.

126 [MILIZIA] 1813.

127 RADICE II, 1968, p. 250.

128 E dal Verri la riprendeva Manzoni, nell'abbozzo di dialogo *Del piacere*, scritto nel 1851 sotto forma di lettera a Rosmini (MANZONI 1976, p. 486).

che il dolcissimo lume dell'amore ch'è dovuto a Colui, ch'è Bello per eccellenza, mi illustrasse la mente, m'accendesse il cuore; che il vincolo della sincerità del candore, della universale amicizia soavemente e santamente mi stringesse a' miei simili!»[129].

Infine è da ricordare la lettura, che Rosmini fece nel 1818, del *Genio del Cristianesimo o bellezze della Religion Cristiana* di Chateaubriand[130]. In quest'opera, com'è noto, si parlava del «meraviglioso», cioè della poesia relativamente agli Esseri soprannaturali (Dio, Santi, Angeli); si faceva un parallelo tra la Bibbia e i poemi omerici; si discuteva dell'influenza del Cristianesimo sulle arti, sulla storia e sulla filosofia (lamentando la frammentazione del pensiero e l'esclusione della teologia dalla metafisica e insistendo per una visione unitaria e totale[131]); si descrivevano i rapporti della reli-

[129] *CRT*, I, p. 94.

[130] Scriveva infatti al Paravia: «Di questi giorni mi son divertito col *Genio del Cristianesimo*, di cui per innanzi avea letto pochissimo. Io penso che questa debba essere un'opera classica; bisogna però avvertire che l'autore, non essendo di professione teologo, non è sempre esattissimo nelle sue espressioni. Per altro da capo a fondo è pieno di filosofia, e di bellezze. Oso dire anche di filosofia, perché le prove di sentimento per lo più sono d'accordo colla più esatta ragione; da lei, supremo tribunale, vengono giustificate, autorizzate, sancite» (*EC*, I, p. 293). È interessante questo concordismo rosminiano tra il «sentimento» romantico di Chateaubriand e il «supremo tribunale della ragione», espressione illuministica ma in Rosmini filtrata, come si è visto, attraverso S. Agostino e S. Tommaso. In alcuni appunti sulle prove dell'esistenza di Dio, Rosmini scriveva che «belle cose» erano in Chateaubriand (ROSMINI 1986b, I, p. 273).

[131] Chateaubriand citava positivamente, tra gli altri, Bacone, Pascal, Malebranche, mentre criticava Condillac. L'errore della «metafisica del giorno» stava, a suo avviso, nella separazione dell'immaginazione dalle percezioni astratte. E notava: «Noi abbiamo isolato tutte le facoltà del nostro intelletto, riservando il pensiero per una tal materia, il raziocinio per una tal altra ecc., donde resulta che le nostre opere non hanno più alcun insieme, ... si cessa di vedere le connessioni che hanno i fatti tra loro, ricadiamo nella confusione a forza di metodo, e la moltitudine delle particolari conclusioni c'impedisce di giungere alla conclusione generale». E aggiungeva: «In un grande errore caduti sono gli ultimi nostri *ideologhi*, separando l'istoria dello spirito umano dall'istoria delle cose divine, sostenendo che questa nulla ha di positivo ...; ora ogni *metafisica* che non è *teologia*, come quella degli antichi e dei cristiani, ... è nel

gione cristiana con le armonie fisiche della natura e con le armonie morali del cuore umano. A proposito di quest'ultime, Chateaubriand parlava innanzi tutto e lungamente delle devozioni popolari,

«che consistono in certe credenze, in certi riti praticati dalla moltitudine, senza essere né approvati, né assolutamente proscritti dalla chiesa. Questi altro infatti non sono che armonie della religione e della natura. Quando il popolo crede sentire la voce dei morti nel fremer dei venti; quando parla dei fantasmi della notte; quando va in pellegrinaggio per sollievo de' proprj mali, è evidente che tali opinioni altro non sono che relazioni toccanti tra alcune scene naturali, tra alcuni dogmi sacri e la miseria de' nostri cuori. Quindi deriva che quanto più un culto ha di queste popolari divozioni, più è necessariamente poetico»[132].

L'influenza di Chateaubriand portò Rosmini a riflettere – o rafforzò riflessioni precedenti e di ascendenza vichiana – sulla bellezza vista non solo nella natura ma anche nella storia. Nella prefazione al secondo volume degli *Opuscoli filosofici*, in polemica con la 'poetica dell'illusione' di Foscolo, Rosmini affermava:

«Quando il poeta o l'artista mira la natura e la storia come opera della Provvidenza, allora gli si dissipano innanzi tutte le irregolarità e le deformità che a primo scontro presenta la realtà delle cose.

tempo stesso futile e dannosa, perché manca di oggetto. L'altra al contrario associandosi alla Divinità ... mi dispone a ben pensare e a bene agire. Tutti i fini morali vengono per questo anello ad attaccarsi a quest'alta metafisica che diventa allora un più sublime sentiero per giungere alla virtù. Questo è ciò che Platone chiamava per eccellenza la *scienza degli Dei*, e Pitagora, la *geometria divina*» (CHATEAUBRIAND 1815, VII, pp. 84-87).

132 CHATEAUBRIAND 1816, VIII, pp. 93-94. «Converrebbe – continuava Chateaubriand – compianger coloro che tutto sottometter volendo alle regole della ragione, condannassero rigorosamente siffatte credenze che ajutano il popolo a sopportar i travagli della vita, e gl'insegnano una moralità che mai non giungeranno ad infondergli le leggi migliori. Egli è buono, egli è bello, che se ne dica, che tutte le azioni nostre sieno piene di Dio e che noi siamo incessantemente circondati da' suoi miracoli. Il popolo è molto più saggio che i filosofi. Ogni fontana, ogni croce sulla strada, ogni alito di vento nella notte porta seco un prodigio».

È solamente considerando le *parti* nel *tutto*, che quelle ricevono un ordine ed una bellezza: indi come io predicavo il bisogno della VERITÀ nelle arti cristiane, così additavo la via di trovare in essa una perfetta BELLEZZA: e affermavo, gli uomini non aver bisogno d'inventarne una artificiale e falsa, se non quando non sono ancora atti a vedere la reale e la vera nelle opere del Creatore»[133].

Gli sviluppi intellettuali e gli apporti teorici e culturali del periodo padovano, strutturandosi nella cornice spirituale filippina, portarono Rosmini a una visione religiosa e teologica fondata sull'idea di bellezza e permeata del senso del bello. Egli già concepiva la bellezza come un'idea pura, cioè assolutamente formale, come avrebbe con precisione chiarito nel *Nuovo Saggio*[134], ma soprattutto considerava la bellezza 'artistica' che comprendeva anche un piacere sensibile[135]. In questo senso «l'archetipa Idea» – del suo sonetto per la morte di Cesari – e «Colui che è Bello per eccellenza» – come gli scriveva Tommaseo – portavano a una concezione di Dio come artista[136]. Nel 1819 egli scriveva a Tommaseo: «L'unico Iddio è il sommo artista. E di fatto come cantò, come dipinse, come esercitò tutte l'arti, solo guardando la natura, si fa palese; quindi egli è anche il nostro maestro sovrano ... Egli solamente *Artefice infinito* rappresentò *ab aeterno* se stesso nel Figlio, né poté usare altra materia in ciò

[133] ROSMINI 1850, p. 255.

[134] ROSMINI 1934b, II, pp. 166-167.

[135] Scriveva Rosmini: «Si compiace l'intelletto in un trovato matematico; si trastulla l'immaginazione con dilettevoli favolette; il sentimento si inebria per affetti espressi al vivo. Sebbene, adunque, in tutte queste cose stia un bello, ciò non pertanto io reputo che l'oggetto, all'arti imitatrici proposto, debba avere quel bello, il quale non diletta solo l'intelletto, ma ben anche, e questi più fortemente, l'immaginazione e 'l sentimento. E dissi che questa ristrizione far debbesi non per la cosa in se stessa, che bellissimo è un calcolo talora più d'un poema, ma sì bene, perciocché più affatica le facoltà inferiori, le quale pare che nella presente condizione dei più degli uomini presiedano maggiormente al piacere. Specialmente che, riapprendendosi il solo intelletto, affligge la carne, là dove sollazzandosi l'immaginazione e il senso, se smodatamente e troppo isolatamente non facciasi nulla, l'intelletto se ne contrista» (*CRT*, I, p. 32).

[136] BULFERETTI 1942, p. 154.

far che se stesso ... Nessun limite, dunque, ha l'artefice, il tutto è a lui d'argomento»[137]. Questa visione si approfondiva nel saggio *Sull'idillio*, con l'indicazione della Bellezza come figliola di Sapienza[138], con la dialettica creatore-mediatore-creatura (rispettivamente simmetrici a bellezza-verisimiglianza-semplicità)[139] e con la presenza della prospettiva escatologica nell'opera del Dio-artista:

«Noi possiamo considerare il suo [del Cristianesimo] autore, come un grande artista: e questi è il solo che ha pieno diritto di ritrarre tutto ciò che fa, dall'ideale: e questo ideale è egli stesso: e l'opera sua nella quale egli lo esprime non è pietra, né legno, né tela, né suono, né voce; ma è la stessa umanità, lo stesso universo, fatto per lei: quest'opera sbozzata al principio delle cose cominciò a mostrar più chiaro le ammirande sue forme, quando cominciò il tempo cristiano, e queste forme riescono ognora più apparenti, più maestose, quanto più il lavoro si avanza pe' secoli al suo totale compimento»[140].

Questa scoperta era anche alla radice della maturazione del pensiero filosofico di Rosmini, perché – come egli avrebbe detto nella prefazione al secondo degli *Opuscoli filosofici* –

[137] *CRT*, I, pp. 32-35.

[138] Rosmini scriveva: «rilevano solo i savii la intenzione della somma Sapienza, a cui primogenita figliuola è Bellezza. Tale Bellezza, che lo spirito intelligente giunge a contemplare nella Eterna Idea e col tipo di cui in sé riportato, s'aiuta a ravvisare e discernere le sembianze di quella sparse nell'universo, cui accozzate insieme imita coll'Arti, non diversifica dalla stessa verità; conciossiaché ella non è che *l'ordine della stessa verità*» (ROSMINI 1994, p. 36).

[139] Rosmini affermava: «Dio, gli uomini, il Mediatore, tre termini dell'umano universo, sono in tal modo tre fonti della legislazione dell'arti: legislazione semplice che ha tre leggi, espresse con tre vocaboli: dalla natura di Dio nasce alle arti il supremo tipo della BELLEZZA; dalla natura del Mediatore nasce il supremo mezzo della VERISIMIGLIANZA; dalla natura dell'uomo nasce la suprema condizione della FACILITÀ» (ROSMINI 1994, p. 68, ma cfr. anche pp. 73-74). La «facilità» era da intendersi come «semplicità» (pp. 70-73).

[140] ROSMINI 1994, p. 96. E continuava: «Così gli umani artisti nel cristiano sistema sono gl'imitatori della grand'opera di Dio, il quale realizza il bello che preesiste nella sua mente».

«l'universo, l'opera della divina Provvidenza, presenta il tipo della vera filosofia, dotata de' due caratteri, della TOTALITÀ e della UNITÀ perfetta»[141].

Teologia della bellezza e spiritualità filippina trovavano la loro sintesi in uno dei primi scritti rosminiani, comunemente considerato un'opera minore e retorica, assai poco studiato: *Lo Spirito di S. Filippo Neri*. Si tratta in realtà di un lavoro complesso, di estremo interesse e di grande importanza per la comprensione della spiritualità rosminiana. Ne mette infatti chiaramente in luce una delle due dimensioni fondamentali: la vena filippina, nella personale rielaborazione di Rosmini.

Il saggio ebbe origine da un panegirico del santo che Rosmini tenne nel 1818, probabilmente il 26 maggio (festa di S. Filippo), agli amici dell'Accademia patavina. Per la sua stesura Rosmini si avvalse della *Vita di S. Filippo Neri* scritta da Pietro Giacomo Bacci, del *De Laetitia Christiana* del card. Valier (nel 1820 il p. Bertolini dei filippini di Verona gli avrebbe poi fatto dono di una traduzione italiana di quest'opera) e, probabilmente, dei consigli di Cesari. Paravia, che aveva assistito alla lettura, Valerio Fontana e Papadopoli gli consigliarono di pubblicarlo. L'opera di correzione, revisione e integrazione durò due anni. Rosmini arricchì il testo con una lettera dedicatoria al Papadopoli e con importanti note e lo sottomise al giudizio di «uomini di senno»: probabilmente Cesari e Beltrami. Il panegirico apparve dunque a stampa nel 1821, pubblicato dal Battaggia a Venezia. Ma Rosmini vi ritornò sopra con ulteriori correzioni e ritocchi per l'edizione nel volume *Prose di A. Rosmini* (Lugano, Veladini, 1834) e per quella nel volume *Predicazione. Discorsi varj* (Milano, Boniardi-Pogliani, 1843) che è l'ultima e la definitiva.

Lo scritto ha un'intonazione biblica e patristica (sono citati Giovanni Crisostomo, Clemente Alessandrino, Gregorio Nazianzeno, Girolamo, Ambrogio e Agostino) ma fa ricorso

[141] ROSMINI 1850, p. 248.

alla cultura classica con richiami a Euripide e a Plutarco, a Ovidio e a Cicerone, ma soprattutto a Platone, del quale si citano il Fedone, il Teeteto, il Convito e il Timeo. Si divide in due parti che, secondo una distinzione mutuata da S. Tommaso, riguardano, rispettivamente, la bellezza morale (dell'anima) e la bellezza dello spirito (delle virtù) di S. Filippo Neri[142]:

«La *bellezza morale* che si riflette dalle virtuose operazioni di Filippo in chi le contempla darà lieta materia alla prima parte del mio ragionamento: colla seconda poi vi chiamerò a considerare quella *pace*, quel fondo tranquillo che forma il proprio carattere, per così dire, di quella bellezza onde tutta è ornata la vita del vostro amabilissimo protettore»[143].

Nella prima parte, Rosmini prendeva le mosse dal combattimento spirituale tra lo spirito e la carne, tra la ragione e la passione e mostrava come Filippo, vegliando di notte e macerandosi in digiuni quasi come un monaco eremita, pur vivendo in «una Roma, la più tumultuosa città fra mille» e perciò «nel cuore del secolo», seppe sottomettere l'appetito alla ragione e fece trionfare la mitezza, la pazienza e la fortezza sull'orgoglio e sull'amor proprio, pur tra gli insulti e le

142 In conclusione del saggio Rosmini notava: «La bellezza, dice s. Tommaso (LL.II, q. CLXXX, art. II), è posta in certa chiarezza e debita proporzione. E l'una e l'altra di queste cose radicalmente si rinvengono nella ragione, alla quale spetta e il lume che manifesta, e l'ordinare nell'altre cose la debita proporzione. E per questo nella vita contemplativa, che consiste in atto di ragione, per sé in modo essenziale avvi bellezza; e quest'è la ragione, per cui nella Sapienza (c. VIII) si dice a proposito del contemplare essa sapienza: 'io divenni amatore della bellezza sua'. Quanto poi alle morali virtù, 'hanno in sé beltà partecipativa, in quanto, vale a dire, partecipano l'ordine della ragione, e segnatamente tale bellezza è detta temperanza, che reprime le cupidità oscuranti soprammodo il lume della ragione. E di qui viene la virtù della castità render l'uomo atto sommamente al contemplare, poiché le dilettazioni impure calcano più forte la mente alle sensibili cose'. Per questo noi favellammo prima della bellezza dell'anima del nostro Santo, poi di quella delle sue virtù; appresso peculiarmente della sua umiltà e castità» (ROSMINI 1843, pp. 376-377).

143 ROSMINI 1843, p. 341.

offese che dovette subire. In Filippo dunque il senso ubbidiva con ordine alla ragione: questo era, per Rosmini, l'ordine morale dei giusti e questo, secondo l'insegnamento della Scrittura e in accordo alla filosofia di Gerdil[144], era bellezza: «Ora bellezza è riposta nell'ordine consentaneo alla natura delle cose. Dunque quale bellezza singolarissima ravvisar non si dee nell'anima di Filippo?»[145].

Nella seconda parte Rosmini mostrava invece come Filippo vivesse autenticamente l'imitazione di Dio: non però del Dio maestoso e terribile dell'Antico Testamento, ma del Figlio dell'Uomo, mite e umile di cuore[146]. Fu dunque quella di Filippo un'imitazione di Cristo: «di questo divino musico imitò il ritmo sublime ed i numeri possenti»[147]. Era carità che appariva a sua volta imitabile «per facilità alla mano di

[144] Egli infatti notava: «Che la bellezza consista nell'ordine è cosa oggimai fermissima. Tra' libri che mettono più in chiaro la cosa, sta la dissertazione del senso morale fatta dal cardinale G. I. [sic] Gerdil, delle opere del quale non mai bastevolmente la lettura si raccomanda» (ROSMINI 1843, p. 361).

[145] ROSMINI 1843, p. 361. Nei *Frammenti poetici*, vi era una canzone in cui Rosmini faceva vedere come il combattimento interiore non si potesse sfuggire ma potesse essere vinto dalla tranquillità spirituale del cuore: «A se stesso nimico e greve il figlio/ D'Adamo apre la porta della vita/ Piange crescendo, e 'n notte ria s'aggira./ Di se stesso null'uom ir può in esiglio,/ Onde (e l'ha pur chi ha la virtù sbandita)/ La maggior pena è aver se stesso in ira./ Ma quando l'uom respira/ L'aura della virtù si sana e afforza/ E fatt'è leve a se medesmo e caro./ Ogni giorno io l'imparo/ Veggendo alcun che contro a se stesso orza/ L'imparo da tal anco/ Cui il pane di virtute unqua vien manco» (ASIC, A. 2, 73/A, f. 86v).

[146] «Non già Iddio che tuonando sul Sinai e folgorando nella maestà della gloria, la legge promulga a un picciol popolo che intimorito ode da lungi; ma l'amabile figliuolo dell'uomo, fra gli uomini il più bello, a cui si diffonde sui labbri grazia inesprimibile, mite di cuore, umile, mansueto, re di Giuda pacifico, che sulla croce aperse le braccia per istringere al seno aperto tutto il genere umano, che scrisse in tutti i cuori col proprio sangue legge d'amore; che ivi alberga collo spirito suo, ivi esulta, ivi geme» (ROSMINI 1843, p. 364): in questo ritratto che quasi si direbbe 'batoniano' colpisce la mancanza di un esplicito riferimento al S. Cuore (solo adombrato dal «seno aperto»), mentre non manca il richiamo al sangue. Per la distinzione tra Dio terribile e Dio mite, cfr. anche ROSMINI 1994, p. 35.

[147] ROSMINI 1843, p. 364.

tutti», ma proprio per questo bella come un'opera d'arte perfetta che nella sua semplicità quasi occulta la difficile perfezione della realizzazione (e qui Rosmini citava Sulzer)[148]. Ad accrescere questa bellezza concorrevano l'umiltà e la castità di Filippo[149] e quella tranquillità d'animo che pur non spegneva l'acceso fervore religioso: «serenità, e placidezza maestosa, accoppiata nello spirito di Filippo colla maggior fervidezza». Rosmini commentava: «Or da molti si mettono in cielo le passioni come formatrici degli eroi. Se queste dalla ragione sono dirette, chi 'l niega? Ma ciò s'avvera solo nel cristiano, in cui risplende sempre quel fondo di maestosa serenità, che, a giudizio di Giovanni Vinkelmann, formava la grandezza delle opere greche ... Sant'Agostino pose le regole della vita in due parole: *Amor ordinis, ordo amoris*. Ecco la mente e 'l cuore pacificati»[150]. E infatti al culmine di questa bellezza spirituale di Filippo vi era la verità razionale – che sempre guidava le sue azioni –, verità intesa come «filosofia celeste» cioè come Sapienza. Rosmini concludeva il suo lavoro citando un «bellissimo tratto dell'Ecclesiastico», nel quale «quella stessa Sapienza, che è pur bellezza, e bontà, e virtù, e che Cristo, e chi a lui somiglia, come Filippo, sì grande resero sulla terra» parla di se stessa, «mostra primieramente con molte similitudini la bellezza» sua e poi dice: «Venite a me, voi tutti che siete presi dall'amore di me, e saziatevi de' miei frutti. Perciocché dolce è il mio spirito più del mele, e la mia eredità più del favo del mele»[151].

148 ROSMINI 1843, p. 369.

149 «Sebbene la bellezza sia propria di tutte le virtù, nondimeno alla castità ed all'umiltà in singolar modo appartiene. Poiché consistendo essa bellezza, come dice l'autore dell'opera de' divini nomi, nella 'lucidezza' e nella 'proporzione', alla prima, cioè alla lucidezza dell'anima, è segnatamente confacente la castità: la seconda poi, cioè la proporzione, nell'umiltà ottimamente comparisce, essendo l'uomo fatto per la virtù dell'umiltà giusto membro al tutto, non gonfio né sproporzionato, come il fa comparir la superbia» (ROSMINI 1843, p. 37). Significativo è il riferimento alla concezione della bellezza dello Pseudo-Dionigi.

150 ROSMINI 1843, p. 375.

151 ROSMINI 1843, p. 378.

Questo panegirico dunque saldava, come si è detto, i differenti apporti teorici con la spiritualità filippina. Ma anche esprimeva con tutta la sua originalità la vena filippina della spiritualità rosminiana. Riconduceva a S. Filippo tanto il *Combattimento spirituale* quanto l'*Imitazione di Cristo*[152]. Mutuava da S. Filippo l'indicazione dell'utilizzazione della bellezza artistica e delle arti a fini di apostolato[153]: ma di arti accordate con una 'legislazione sapienziale' (qui Rosmini citava Chateaubriand) cioè ricondotte a un ordine morale: «Così dovrebbero usarsi tutte le arti belle. Il solo saggio è degno di essere artista. E vero saggio è solo il cristiano»[154].

Rosmini sentiva, con particolare evidenza, l'attualità pastorale della prospettiva filippina: «a noi specialmente torna accomodatissimo lo spirito di Filippo». E ne sottolineava in particolare due aspetti: «Ama l'età nostra la giovialità e il sollazzo, e Filippo tutte le virtù di queste dolcezze a noi condisce. Ama le amicizie, le strette unioni degli animi, il riposare nel seno altrui, non avvezza per anco al sospetto, né compressa in sé dal crudele egoismo, e Filippo, ci santifica queste nostre amicizie, ce le rende costanti e perfette»[155].

152 È da notare che chiamato a predicare un quaresimale alla Collegiata di Domodossola nel 1831, Rosmini scelse come tema l'imitazione di Cristo: *Un «quaresimale»* 1960.

153 Parlando dell'apostolato del Neri, Rosmini osservava: «Cercò i ritratti, e le copie della sublime bellezza della virtù in tutte cose del mondo; le quali copie più imperfette e languide eran certo del vero, ma perciò stesso pareano d'una bellezza più accessibile a tutti, e anco agli occhi men forti gradita; e così gli allettava, e poco a poco l'anima loro puliva ed ingentiliva a godere di quella bella ombra l'infinitamente più bello esemplare. Ed egli ad avvivare ed incarnare questi ritratti chiamò le arti belle, e sopra tutte giudicò efficacissime la musica e la poesia. L'una e l'altra delle quali arti lusinghevolissime movitrici de' cuori, chiamate da Filippo alla loro prima sacra istituzione, fecele servire al vero e al bene, alla religione e alla pietà». E concludeva Rosmini: «Da dentro adunque nella natura loro gravissimi erano tutti gli atti di Filippo perché da alta mente prodotti, e ad assomigliare ordinati il bello infinito; di fuori nel loro sembiante esteriore tutti leggiadri, tutti graziosi, perché accomodati a innamorare di sé i cuori umani, e farli copia del medesimo eterno esemplare» (ROSMINI 1843, pp. 370-371).

154 ROSMINI 1843, p. 371.

155 ROSMINI 1843, p. 372.

Queste due caratteristiche riguardavano dunque la direzione spirituale – per muovere con la dolcezza umana alla conversione del cuore – e l'organizzazione collettiva della vita di pietà: lo stesso Oratorio filippino era, in fondo, un'amicizia cristiana.

D'altra parte questi due aspetti appaiono molto importanti per comprendere i giusti rapporti di Rosmini con altre correnti spirituali, in particolare con quella salesiana, alla quale lo avvicinava, come si è visto, l'ambiente veronese che frequentava, e con quella ignaziana, soprattutto dal 1826: sia per l'amicizia col Mellerio sia per i rapporti col Bertoni, cioè in relazione allo studio delle *Costituzioni* ignaziane, che aveva intrapreso quando doveva stendere il piano e le regole del suo Istituto. A mio avviso, dunque, Rosmini 'leggeva' tanto S. Francesco di Sales quanto S. Ignazio attraverso S. Filippo: la spiritualità salesiana e quella ignaziana, le cui tracce in Rosmini sono evidenti e innegabili, erano cioè 'filtrate' attraverso la spiritualità filippina. Più d'una volta, infatti, S. Filippo è citato da Rosmini o insieme a S. Francesco di Sales o insieme a S. Ignazio. In particolare poi la spiritualità filippina assolveva tale ruolo di mediazione secondo due fondamentali modalità, collegate ai due aspetti della sua attualità pastorale: la modalità di comunicazione col peccatore – nelle forme diverse del rapporto diretto, dalla semplice conversazione fino alla direzione spirituale – sui registri della dolcezza e della piacevolezza, era mediazione verso lo spirito salesiano; la modalità della pietà istituzionalizzata in forme collettive era mediazione verso lo spirito ignaziano[156].

[156] Ho sviluppato questo punto di vista in uno scritto su *Antonio Rosmini e le spiritualità dell'Oratorio*, di prossima pubblicazione. Per ulteriori approcci, anche differenti, cfr. MENKE 1980, pp. 47-50 e 270-277; CRISTALDI 1993.

Capitolo terzo

La vena muratoriana

1. *L'influenza di Tartarotti e della tradizione muratoriana*

Accanto alla vena filippina, un'altra vena profonda scorre carsicamente nella spiritualità rosminiana: ha una matrice culturale ma con un evidente riflesso di carattere religioso e, pur modulandosi – come si vedrà – su differenti registri, può essere sinteticamente definita come «vena muratoriana». Essa infatti si rifà a Muratori, alla tradizione muratoriana, a quel particolare e complesso momento spirituale, religioso ed ecclesiale che è stato definito l'«età muratoriana»[1].

Rosmini si ricollegava a quella tradizione attraverso la mediazione dell'ambiente roveretano e della figura di Girolamo Tartarotti-Serbati. Tartarotti infatti era stato, come si è detto, molto amico di Francesco Rosmini. Tra l'altro, per una serie di combinazioni matrimoniali, vi fu pure un legame di lontana parentela tra le due famiglie, tanto che – alla morte di Girolamo – il fedecommesso Serbati passò ai Rosmini (al ramo detto dei Rosminoni) che divennero, appunto, Rosmini-Serbati[2]. Antonio conosceva la *Vita di Tartarotti* di Clementino Vannetti, possedeva opere di Tartarotti con correzioni dell'autore[3] e volumi donati personalmente da Tar-

[1] ROSA 1969a.

[2] COSTISELLA 1972; [PAOLI] 1880, p. 65.

[3] BRR: 3 – Manoscritti in volumi – Sez. A n. 49: Gerolamo Tartarotti, *Memorie antiche di Rovereto e dei luoghi circonvicini*, raccolte e pubblicate da G.T. con sue aggiunte e cancellature (sulla copertina e internamente compare una firma di Antonio Rosmini Serbati).

tarotti a Francesco Rosmini[4]. Egli nutriva un sincero apprezzamento per il suo illustre concittadino. Nel 1825, in una lettera ad Antonio Mazzetti, riferendosi ad alcune passate polemiche – sulle quali si dovrà tornare –, lamentava «quelle gare e quelle emulazioni che furono troppo vive al tempo del Tartarotti, e dirò anche troppo basse ed indegne di questo stesso nobilissimo spirito»[5].

Tartarotti apparteneva a quella tendenza erudito-riformatrice e moderata[6], che non era né con i gesuiti né con i giansenisti, ma che non può propriamente essere definita 'terzo partito'[7] perché i suoi esponenti erano estranei e contrari ad ogni spirito di parte e lamentavano talvolta, appunto, la divisione in partiti nella Chiesa. A questa tendenza appartenevano Muratori, Lami, Mamachi, Lambertini, Genovesi. Tartarotti stesso aveva avuto un rapporto anche stretto, ma dagli esiti in fondo deludenti, col card. Passionei; era vicino a rigoristi come Serry e Concina ma manteneva buone relazioni anche col gesuita Zaccaria (che lo invitò pure a scrivere contro il domenicano e anti-probabilista Gianvincenzo Patuzzi)[8]: i rapporti più significativi erano però quelli con Muratori e, appunto, con la tendenza erudito-riformatrice. All'origine di tale tendenza vi era, probabilmente, la rete di relazioni culturali, erudite e spirituali tra Mabillon e Montfaucon da una parte, Magliabechi, Noris, Bacchini e Muratori dall'altra[9]. Si tendeva, con spirito critico illuminato, a una revisione della storia ecclesiastica e, in particolare, della

[4] BRS: nel volume di Tartarotti *Idea della logica* (pubblicato a Rovereto nel 1731) vi è un'annotazione manoscritta nella parte interna della copertina: «Francesco Giuseppe Rosmini Roveredo A°: *1731* avuto in dono dall'Autore».

[5] *EC*, I, p. 591. Cfr. anche *EC*, I, p. 22.

[6] ROSA 1969a; ROSA 1981, pp. 9-10; C. DONATI 1981, pp. 81-82.

[7] Com'è noto questa categoria fu formulata da Appolis, che vi ascrisse – appunto – anche Tartarotti (APPOLIS 1960, p. 344).

[8] VECCHI 1962, pp. 259, 271, 286, 295, 304, 359, 379, 432, 434, 446.

[9] JEMOLO 1928, pp. 119-122; MOMIGLIANO 1966; ROSA 1981, p. 6; RAIMONDI 1975; BERTELLI 1960. Più in generale cfr. PRANDI 1982.

storia delle Chiese locali con le loro tradizioni. Tartarotti, com'è noto, divenne celebre per l'opera *Del congresso notturno delle Lamie*, lodata da Muratori e in cui – sulla base proprio delle riflessioni muratoriane intorno alle forze della fantasia umana – aveva negato la realtà dei sabba, considerandoli parto di allucinazioni fantastiche. Egli però credeva, anche per le attestazioni bibliche, nella realtà della magia diabolica e quando Scipione Maffei, campione del gesuitismo, la negò, egli gli si oppose. A Maffei peraltro era ostile Muratori e contro Maffei, per questioni diverse, scrissero Migliavacca, Concina, Mamachi. Ma Tartarotti estese la sua critica storico-erudita anche alle tradizioni della Chiesa locale. Come già aveva fatto Lami (che negò che il protettore di Fiesole, S. Romolo, fosse vissuto in epoca apostolica), egli – nelle *Memorie antiche di Rovereto, e de' luoghi circonvicini* – fece venir meno le basi storiche del culto di S. Adelpreto, vescovo di Trento e martire, mettendone in dubbio il martirio e dimostrandolo scismatico quasi per tutta la vita. Ciò provocò censure ecclesiastiche al Tartarotti e rogo sulla piazza di Trento di un suo scritto, tra l'esultanza popolare. Tali polemiche – rinfocolate dagli orgogli campanilistici fra Trento e Rovereto – erano appunto quelle deplorate da Rosmini nella ricordata lettera al Mazzetti.

In realtà, com'è stato notato[10], tale revisionismo storico religioso da una parte demoliva credulità e leggende secolari, dall'altra evocava il 'mito delle origini', della Chiesa primitiva, che – nel secondo Settecento – diventava il mito «dell'aurea antichità» nelle correnti agostinizzanti e rigoriste. È questa una prima 'eredità' che, in qualche modo, passava a Rosmini: e, forse, in lui, il fondamento culturale e anche spirituale per tale attenzione storico-filologica può dirsi, in qualche modo, erasmiano. Tra i libri del giovane roveretano vi era il *Saggio sopra l'unione del cristianesimo colla filosofia* dell'abate Baudisson[11]. In esso si faceva l'elogio degli scien-

[10] VECCHI 1962, pp. 206-207; ROSA 1981, p. 15.

[11] Nella copia di BAUDISSON 1790, in BRS, a fianco al frontespizio si legge: «Donato dal Traduttore P. Giuseppe Brà da Padova celebre Pre-

ziati moderni che si erano fatti apologeti della religione rivelata: Keplero, Galileo, Boerhaave, Boyle ai quali si aggiungevano «gli Scrittori, che guidati dalla più giusta ragione si distinsero in varj altri generi di erudizione, e di Scienza: il Mabillon, il Tillemont, l'Usserio non rifinirono di scrivere sopra l'Ecclesiastica Storia»[12]. Ma ciò che soprattutto interessa notare è che, nella copia del volume posseduta da Rosmini, erano state cancellate a penna (quasi sicuramente proprio dal Roveretano) alcune righe di una nota, nelle quali si diceva: «Se Erasmo con tanti talenti fu poco favorevole alla Chiesa Romana, e amico piuttosto della pretesa Riforma, come dice il Morati nel suo *Ragionamento*, ...»[13]. Evidentemente Rosmini non condivideva tale giudizio negativo: egli del resto, nelle sue riflessioni giovanili sull'amore e l'amicizia, delle quali si è già detto, attinse pure all'opera di Erasmo[14].

Rosmini peraltro conosceva – fin da giovanissimo (come attestano le citazioni del *Giorno di solitudine*) – l'opera storica di Hume, i volumi di Robertson, le riflessioni di Montesquieu e aveva ben presente l'ampio dibattito sulla tesi di Rousseau (che quasi inclinava ad accettare[15]) intorno allo

dicatore Cappuccino a F. Baldassare da Sacco l'anno 1790 trovandosi in Padova» e poi, con altra grafia: «Antonio Rosmini anno 1812».

12 BAUDISSON 1790, p. 29. Per la considerazione di Mabillon da parte di Rosmini cfr. anche MANCINI 1963, p. 201.

13 BAUDISSON 1790, p. 83 (nota).

14 Nei *Pensieri di Simonino Ironta roveretano*, Rosmini scriveva: «Noi veggiamo come molte cose della natura hanno sì fatta amicizia tra loro che pare mirabile (Erasmo Coll. Amicitia)» (ASIC, A. 2, 78/Cbis, f. 6v). Cfr. anche LORIZIO 1993, p. 55; RADICE I, 1967, p. 102.

15 Scriveva infatti: «È noto lo scioglimento che diede il Rousseau al probl[ema] dell'Acc[ademia] di Dijon e 'l premio che n'ha riportato ... *Che si sostenga che le scienze sono più nocive che favorevoli ai costumi*; questo problema può, assolutam[ente] parlando essere azzardato e sostenuto, perché le cogniz[ioni] dello spirito possono sovente sregolare il cuore, e la virtù è il p[ri]mo vantaggio dell'uomo. Clemente Baroni roveretano sostenne quasi la stessa sentenza del Rousseau nel suo *Prospetto de' correnti affari d'Europa* inserito nel foglio di Rov[ereto] del 3 gennaio 1794, e nella lettera ad un intimo amico, stamp. colla data del 3

sviluppo della civiltà come fattore di corrompimento dell'originaria sanità di costumi. Ecco allora che la tradizione critica storico-erudita si congiungeva in Rosmini con una certa influenza degli schemi della storiografia illuministica, pur nella sua chiara avversione verso Voltaire e gli Enciclopedisti[16]. Significativo dunque era il peculiare rapporto di Rosmini con le tradizioni, col passato storico, in particolare con l'alto Medioevo. Nel 1817 affermava che un secolo tanto più è perfetto quanto più sta ritto sulle proprie gambe e non è impacciato nella rete che gli calano giù i secoli anteriori[17]. Nel 1822 formulava quella che riteneva la legge che dirige il genere umano nel suo progresso: «Egli tende a svestirsi delle abitudini, dei pregiudizi e di tutto il positivo e ad essere diretto dalla pura ragione»[18] e accennava anche a

dicembre 1794 in risposta a certe opposizioni fattegli» (LORIZIO 1993, pp. 81-82).

[16] P. PELLEGRINO (ed) 1988. Di influenze vichiane e illuministiche nella visione rosminiana della storia dell'umanità aveva già parlato BULFERETTI 1942, pp. 54-57, che aveva pure sottolineato come la riflessione politica di Rosmini resti legata alle discussioni illuministiche sul concetto di felicità (pp. 80-84 e 124). Qualcun altro ha invece notato risonanze illuministiche nell'impostazione del rapporto fede-ragione da parte del giovane Rosmini (FERRARESE 1967, p. 87).

[17] ROSMINI 1957, p. 41. E aggiungeva: «Il nostro secolo (e questo può essere qualunque) somministra bellezza e carattere e riflessioni e scene e aria scientifica, insomma, finché si vuole, ma noi per apprezzar troppo gli altri non facciamo conto del nostro, e per schivar la fatica non vogliamo far brillare la bellezza e dare il nostro peso alle cose, e finalmente per ignoranza non sappiamo osservare e rilevare gli oggetti» (*ibidem*). Qualche anno dopo, nel *Nuovo Saggio*, il discorso sembrerebbe ribaltato: Rosmini criticava gli illuministi per il loro rifiuto della tradizione. Ma in realtà, a guardar bene, Rosmini deprecava un atteggiamento deontologicamente scorretto (il disprezzo preconcetto di tutti gli uomini del passato), ma non voleva richiamarsi alla tradizione secondo un 'principio d'autorità'. Al contrario, con l'argomentazione critica e razionale voleva giungere alle stesse conclusioni della migliore tradizione. Voleva insomma veramente ma seriamente condurre la tradizione davanti al tribunale della ragione, sicuro che non sarebbe stata condannata (ROSMINI 1934b, p. 28). L'atteggiamento mentale – libero da schemi e pregiudizi ereditati acriticamente dal passato – era sempre lo stesso: tanto che egli criticava i sensisti italiani «invecchiati nella servitù delle opinioni del secolo scorso» (ROSMINI 1934b, p. 29).

[18] ROSMINI 1957, p. 42.

un parallelo tra la Chiesa e la società in generale (per la comune dipendenza dalla Provvidenza)[19]. Nel 1824 annotava:

«La legge del corso della Religione nostra cominciando da Gesù Cristo è questa: Gesù Cristo fu solo forma o solo spirito. Dopo Gesù la religione si compone di *forma* e di *materia*. Quanto più cresce il mondo, tanto più cresce la materia, ovvero (che è il medesimo) più relazioni estrinseche, cioè *amministrazione di cose umane* entra nella storia. Quanto più è materia nella religione cioè potenza, scienza, vita insomma di questa terra tanto più è difficile la santificazione. Ma quanto è più difficile la santificazione tanto più la Chiesa di Dio (forma) si metterà con impegno, cioè farà sforzi per santificarsi. L'equilibrio ovvero il *corso* con cui aumenta la *difficoltà* e con cui crescono gli sforzi forma l'esame dell'andamento della religione»[20].

Per l'Italia (sede del Papato) con la caduta dell'Impero romano cominciava la decadenza del Medioevo feudale, con effetti di lunga durata (quindici secoli!)[21]. Anche per la Chiesa – in una considerazione parallela – poteva formularsi uno schema analogo: era lo schema delle Cinque Piaghe. La fonte di tutti i mali della Chiesa era, infatti, per Rosmini, il feudalesimo, introdotto con le invasioni barbariche[22]:

«Il feudalesimo in gran parte è caduto, e va via più dileguandosi in presenza dell'incivilimento delle nazioni, come le ombre si fuggono a' raggi della luce: la Chiesa non ha più feudi. Ma al feudalesimo sopravvivono i suoi principi legali, le sue abitudini, il suo spirito: la politica de' governi s'ispira ad esso, i codici moderni hanno ereditato dal medio evo una sì infausta eredità. Noi segnaliamo la cagione, perché se ne considerino gli effetti»[23].

[19] ROSMINI 1957, p. 43.

[20] ROSMINI 1957, p. 46. Cfr. anche ROSMINI 1994, pp. 71-72.

[21] BULFERETTI 1942, p. 132.

[22] ROSMINI 1848, pp. 272-274. Ma è anche interessante il giudizio sul Medioevo che, quasi contemporaneamente, Rosmini dava al Parma (RADICE V, 1981, pp. 155-156).

[23] ROSMINI 1848, pp. 274-275.

Riemergeva dunque la tendenza riformatrice e storico-erudita, anche col suo mito delle origini, che per Rosmini era soprattutto legato alla *libertas Ecclesiae*: «La Chiesa primitiva era povera, ma libera: la persecuzione non le toglieva la libertà del suo reggimento: né pure lo spoglio violento de' suoi beni, pregiudicava punto alla sua vera libertà»[24]. Del resto Rosmini, nell'ambito di una visione positiva del progresso dell'umanità[25], considerava da una parte l'intera era cristiana come un «secolo poetichissimo»[26] e necessariamente felice[27], dall'altra insisteva pure sul «progresso che resta ancora a fare al Cristianesimo»[28] e tale progresso considerava «continuo, irrefrenabile, illimitabile».

Rosmini si ricollegava alla corrente muratoriana anche in un altro senso, connesso col precedente ma più propriamente filosofico. Nella sua opera del 1731 sull'*Idea della Logica*, che Rosmini possedeva, Tartarotti aveva affermato: «La prima cagione adunque del guastamento della Filosofia è stata, senz'alcun dubbio, l'infelicità, e l'ignoranza de' tempi bassi, ne' quali l'Italia, ed altre regioni ancora, sono state soggette all'incursion de' Barbari»[29]. E aveva proposto una 'restaurazione filosofica' in chiave platonica e anti-scolastica: «Per sfuggire adunque quello scoglio fatale degl'ingegni di lasciar insterilire la mente sopra le regole, che ha discreditata, e

24 ROSMINI 1848, p. 275.

25 ROSMINI 1994, pp. 61-62 e 99. Egli considerava il genere umano «non più bambino e quasi direi svezzato, quand'anche non si conceda ch'abbia ancor toccata la virilità. Perciocché io sono in una sentenza ben diversa da quelli che giudicano vecchio e decrepito l'uman genere» (p. 141).

26 ROSMINI 1994, p. 65.

27 ROSMINI 1994, p. 67.

28 ROSMINI 1994, p. 96. Rosmini pensava «che rimanga ancora al cristianesimo una serie immensurabile di trionfi da cogliere, e di benefici da spandere in sulla umana società. Il perché quell'ideale immenso che il cristianesimo è destinato a realizzare, non tengo che sia ancora al tutto sviluppato e perfetto, ma che si distenda e abbracci colla sua ampiezza lunghissima serie di secoli avvenire» (pp. 141-142).

29 [TARTAROTTI] 1731, pp. 121-122.

resa odiosa un'arte tanto necessaria, e tanto comune a tutti; egli sarebbe per avventura miglior consiglio cercarla piuttosto ne' libri di Platone, che in quelli d'Aristotile»[30]. E Rosmini, come si è già visto, si rifaceva a Platone nelle sue giovanili riflessioni sull'amore e sulla bellezza. Anche nel *Giorno di solitudine* citava piuttosto i libri del 'grande' Platone che quelli di Aristotele: e citava pure Ficino e Pico. In questo senso – più latamente culturale – proprio il *Giorno di solitudine* del diciassettenne Rosmini dimostra i suoi profondi legami con la corrente moderata e riformatrice. Egli infatti richiamava l'opera di Mamachi sui costumi dei «primitivi cristiani»[31], citava Lami[32], ma soprattutto e più volte Genovesi[33] e pure Isidoro Bianchi[34], che la linea genovesiana aveva sviluppato[35]. Del resto, proprio Genovesi, vicino alle posizioni rigoriste in morale ma assertore del «vero e cordiale amore di Dio e dell'uomo», favorevole a un cristianesimo evangelico e all'uso dell'italiano nella liturgia, aveva mostrato un atteggiamento insieme ottimistico, illuminato e moderato[36]: ostile alla bigotteria e alle «devozioncine» ma indulgente verso le forme della pietà popolare purché sincere[37],

[30] [TARTAROTTI] 1731, p. 143. Per la posizione di Rosmini cfr. BERTI 1978.

[31] LORIZIO 1993, p. 62.

[32] LORIZIO 1993, p. 43. Nell'introduzione al secondo degli *Opuscoli filosofici*, Rosmini citava un giudizio di Lami (pubblicato nelle «Novelle letterarie») favorevole a Gerdil e contro Locke: tale citazione non è tanto importante come testimonianza della conoscenza di Lami e delle «Novelle letterarie» (probabilmente infatti Rosmini riprendeva la citazione dalla premessa al volume IX dell'edizione romana delle opere di Gerdil) quanto piuttosto per il fatto che Rosmini citasse il parere di Lami come autorevole (ROSMINI 1850, p. 248). Sul Lami cfr. ROSA 1956; COCHRANE 1965.

[33] LORIZIO 1993, pp. 25, 37, 42, 45, 82: accenna, in particolare, alle argomentazioni contro Spinoza (p. 42) e contro Rousseau (p. 82). Cfr. anche FERRARESE 1967, p. 55 e BESCHIN 1988, pp. 24-25.

[34] LORIZIO 1993, p. 82.

[35] ROSA 1981, p. 17.

[36] TISI 1937; GALASSO 1970; ZAMBELLI 1972.

[37] Genovesi notava: «Le femmine..., la plebe fanno delle smorfie ec.

di cuore e non «di buccia» (e senza alcun riferimento al S. Cuore[38]). Era una posizione mediana, simmetrica al suo tentativo filosofico di rinnovare il pensiero cattolico tradizionale sia col razionalismo wolfiano sia con l'empirismo baconiano e lockiano[39].

In fondo moderate e in qualche modo 'mediane' erano pure le posizioni dei gesuiti Noghera e Roberti, che più che polemizzare acremente contro gli avversari della fede (Noghera mostrava moderazione anche nei suoi scritti contro Tamburini[40]) preferivano volgere le attenzioni a una più soda edificazione dei fedeli[41]. E proprio Roberti e Noghera richiamava Rosmini nel *Giorno di Solitudine*. Di Roberti (che aveva pure pubblicato a Bassano un'opera sul S. Cuore[42]) citava, oltre agli *Annali sull'umanità del sec. XVIII*, lo scritto *Della probità naturale*, del quale gli «Annali ecclesiastici» di Firenze avevano lodato (nel 1782 e nel 1785) la negazione della distinzione tra religione naturale e religione rivelata[43]. Di Noghera ricordava invece le *Riflessioni sulla Filosofia del bello spirito* e le *Riflessioni sulla religione rivelata e particolarmente sul Cristianesimo*: ma Rosmini possedeva pure l'opera postuma *Riflessioni sulla divozione e sui divoti*[44]. In questo scritto il Noghera, dicendo di non voler nascondere «i di-

Quando le mi fanno per vera affezione e stima di cuore, non mi scandalezza che vi sia un poco di sconcezza, di caricatura: ogni uomo fa riverenze a suo modo». L'essenziale era che «in quell'idea medesima che la gente bassa si forma di Dio, non v'entri nulla che si opponga all'incorporalità, all'onnipotenza, alla sapienza», perché altrimenti si oscura la spiritualità della fede cristiana e «la morale non è più di cuore, ma di buccia. E questo è il caso de' popoli caricati di cerimonie e di devozioncine» (cit. in GALASSO 1970, p. 809).

38 TISI 1937, p. 110.

39 ROSA 1981, p. 16.

40 STELLA 1993, p. 172.

41 ROSA 1981, p. 29.

42 ROBERTI 1787.

43 BOCCHINI CAMAIANI 1993, p. 312.

44 In BRS.

sordini eziandio più massicci» nella devozione e raccomandando caldamente la discrezione e il discernimento ragionevole, deprecava il sovraccarico di pratiche devote[45] perché riduceva la pietà a una devozione di corpo e non di spirito: in tal modo il devoto «intento alla materialità delle sue pratiche, diventa anch'egli in qualche modo materiale. Qual Divozione pertanto sia codesta? Divozione di occhi, Divozione di labbra, di mani, di gambe ... non Divozione di spirito e di cuore: e se questo manca, come mai la Divozione stessa può esser accetta a Dio, a noi vantaggiosa?»[46]. A Noghera e a Roberti potrebbe pure essere accostato il cappuccino (ma non privo di movenze ignaziane) Gaetano Migliorini da Bergamo[47], del quale Rosmini possedeva le opere[48] e che, con una posizione anti-lassista e anti-giansenista insieme, predicava l'umiltà del cuore e la carità fraterna[49].

Per aver trovata «la maniera di appagare la mente e il cuore»[50], Gaetano da Bergamo era apprezzato e lodato da Benedetto XIV. E proprio la figura di papa Lambertini[51] richiama un altro aspetto che collega Rosmini all'età muratoriana: quello della pastoralità. Quando nel 1825 il vescovo di Trento

[45] Affermava infatti: «Codesta non è forse la pecca di parecchi nostri Divoti, spezialmente fra 'l men considerato femmineo sesso? Non poche sono le Marte, che dalla stessa loro cordialità sono ingannate. Ogni pratica, che venga loro veduta o udita, elle si stimano in dovere di abbracciarla: ieri l'una, oggi l'altra, dimani l'altra ... Per la cura di tutte adempire le pratiche loro più lievi elle trascurano assai volte le cose eziandio più importanti; e voglia Dio, che per le superfluità divote non siano trasandati talvolta gli stessi più essenziali doveri! ...» (NOGHERA 1786, pp. 197-198).

[46] NOGHERA 1786, p. 198.

[47] METODIO DA NEMBRO 1959; CARGNONI 1972.

[48] In BRR.

[49] Egli voleva che, nella predicazione, il cuore parlasse al cuore (METODIO DA NEMBRO 1959, p. 160) e, con una spiritualità marcatamente cristocentrica, proponeva la conformazione del cuore del fedele al Cuore di Gesù Cristo (pp. 225-226).

[50] METODIO DA NEMBRO 1959, p. 72.

[51] ROSA 1969b.

Luschin gli aveva chiesto suggerimenti di lettura in merito ai migliori autori ecclesiastici, Rosmini aveva distinto tra «autori dotti e propriamente di scienza ecclesiastica» e autori di opere per «una lettura comune ed edificante» e aveva consigliato: «Per li primi non dubiterei d'appoggiarmi alle opere di Benedetto XIV, del Cardinale Sigismondo Gerdil, e di S. Carlo Borromeo»[52]. Nel 1834 al vescovo di Cremona Sardagna scriveva: «se non può prefiggersi san Carlo per modello, si prefigga san Francesco di Sales»[53]. E nel 1843 invitava il vescovo di Montepulciano Samuelli a destinare al seminario diocesano, per maestri, i migliori sacerdoti «come seppe fare appunto il B. Barbarigo nel suo celebre Seminario di Padova»[54]. I nomi di Benedetto XIV, di Carlo Borromeo e di Francesco di Sales ricorrevano poi, spesso, nelle *Conferenze sui doveri ecclesiastici* (tenute tra il 1838 e il 1841). L'inserimento di Gerdil (che era stato apprezzato e valorizzato da Benedetto XIV, al quale aveva poi dedicato un'importante opera) nella linea borromaico-salesiano-lambertiniana apre una prospettiva nuova nella considerazione dell'interesse di Rosmini per il cardinale barnabita, anch'egli esponente del «cristianesimo illuminato»[55]: un interesse, dunque, che non fu solo filosofico, ma anche religioso-spirituale e, in senso lato, pastorale[56]. Ma più significativo è l'accostamento rosminiano dei due grandi pastori della Controriforma, il vescovo di Milano e il vescovo di Ginevra: un accostamento che si collegava a una differenza di accenti e dunque a una complementarità tra i due 'stili' pastorali. Rosmini, fin dal 1820, si era procurato le *Opere* del Borromeo nonché i volumi di alcuni Concili provinciali[57]; il sog-

[52] *EC*, I, p. 592.

[53] *EA*, II, p. 8.

[54] *EA*, III, p. 48.

[55] Appolis 1960, pp. 201-202; Prandi 1966a, pp. 225-255; Rosa 1981, pp. 18-19; Tognon 1993.

[56] Lantrua 1952, pp. 360-363; Gnemmi 1971, p. 69; Lapponi 1990, pp. 47-48; ma soprattutto Scalese 1990, pp. 89-106.

[57] Radice II, 1968, pp. 325 e 407.

giorno milanese accrebbe poi in lui l'ammirazione per la tradizione. borromaica[58]. Del resto Genovesi – un autore che, come si è visto, Rosmini ben conosceva fin da giovane – era un estimatore devoto sia di Benedetto XIV sia di Francesco di Sales e in quest'ultimo vedeva l'esempio di uno spirito cristiano «aperto, lieto, placido, compassionevole e che ingiuleppi [cioè renda giulive] le conversazioni»[59]. E il clero napoletano rigorista e riformatore, che continuò la tradizione genovesiana[60], nutrì una particolare devozione per Francesco di Sales[61]: il teologo Nicola Cirillo, in un'opera 'contrizionista' che ebbe una buona fortuna tra i giansenisti italiani, citava le *Costituzioni sinodali* salesiane e le *Istruzioni pastorali* di Borromeo[62]. Peraltro anche un accademico Agiato aveva richiamato, nel 1755, come perfetti esempi di pastoralità sia Borromeo sia Francesco di Sales[63]. Ma soprattutto a quei due modelli si rifaceva Muratori nel suo «ideale di una seconda ripresa tridentina» che sperò di vedere realizzato nel pontificato di Benedetto XIV[64]. Era un auspicio di riforma pastorale imperniato sulla figura del vescovo, ma che comprendeva pure la proposta di un 'parroco ideale' nella *Vita dell'umile servo di Dio Benedetto Giacobini preposto di Varallo*[65]. E Rosmini, nel 1833, in un lungo elenco di libri, suggeriti appunto al direttore del Seminario di Varallo, per la direzione spirituale dei chierici, a proposito delle vite dei santi, dopo aver accennato in generale ai santi della Compagnia di Gesù, aggiungeva «le vite estese di S. Carlo, di S. Francesco di Sales, di S. Tommaso del P. Touron, del

[58] *EA*, I, pp. 122-124 e 130.

[59] Cit. in GALASSO 1970, p. 805.

[60] JEMOLO 1928, p. 389.

[61] AMBRASI 1966, p. 103.

[62] AMBRASI 1966, p. 119.

[63] IRANESIO 1764 (discorso tenuto a Brescia il 21 aprile 1755).

[64] VECCHI 1975, pp. 184-193.

[65] C. DONATI 1981, p. 83.

Giacobini, come altresì tutto quello che ha scritto il Padre Cesari»[66].

Rosmini conosceva e consigliava dunque l'opera del Muratori sul Giacobini. Ma certo questo non era l'unico lavoro muratoriano che egli avesse letto: si può dire anzi che Rosmini lesse fin da giovane almeno le opere più importanti del Muratori. Dedicò inizialmente la sua attenzione agli *Annali d'Italia*[67]; meditò lungamente il volume muratoriano sulla forza della fantasia umana (che già aveva ispirato Tartarotti), come dimostrano appunti e note giovanili[68]; nel *Giorno di solitudine* citava più volte Muratori e, in particolare, *Delle forze dell'intendimento umano* e la *Filosofia morale*[69]; fece anche riferimento alla muratoriana «libera repubblica dei letterati»[70], lasciando quasi immaginare una conoscenza delle opere di Muratori sul buon gusto e sulla perfetta poesia italiana. Ma soprattutto tra il 1811 e il 1812 lesse *Della carità cristiana* e ne trascrisse i brani che gli parevano significativi[71]. In più sensi, dunque, Rosmini si ricollegava a Muratori e alla tradizione muratoriana[72], anche e forse innanzi tutto sul piano della spiritualità[73].

[66] *EA*, I, p. 590. Questo lungo elenco consentirebbe una ampia e minuziosa disamina, probabilmente di qualche interesse ma non priva di rischi. Potrebbe infatti essere fuorviante se si cercasse in esso una testimonianza della spiritualità rosminiana e degli autori da lui personalmente preferiti. In realtà Rosmini accostava a suggerimenti tradizionali e quasi obbligati, alcune più personali indicazioni.

[67] BESCHIN 1988, p. 24.

[68] ROSMINI 1986b, I, pp. 194-198, 203-211.

[69] LORIZIO 1993, pp. 28, 55, 83, 98.

[70] BULFERETTI 1942, pp. 39-40.

[71] A. VALLE 1978, p. 113 e 239.

[72] BULFERETTI 1942, p. 21; TRANIELLO 1966, p. 195; JEMOLO 1950.

[73] VECCHI 1967, p. 256: ma tutto il saggio è acuto e illuminante.

Giova richiamare pertanto – sia pure sinteticamente – alcuni caratteri peculiari della spiritualità muratoriana che poterono influenzare Rosmini. Anti-giansenista e anti-lassista, estimatore degli *Esercizi* ignaziani secondo il metodo del Segneri iuniore (tanto da riproporli personalmente, ma con significative modificazioni[74]) e tuttavia interiormente formato soprattutto sui Vangeli, sul *Combattimento* dello Scupoli e sull'*Imitazione di Cristo*[75], Muratori aveva osservato: «*Carità verso Dio*; e *Carità verso il Prossimo* ecco i due poli maestri, su quali ha da posare, e principalmente ha da girarsi la vita spirituale del Cristiano»[76]. Per polarizzarsi attorno ai due amori, di Dio e del prossimo, il cuore dell'uomo doveva innanzi tutto svuotarsi dell'amor proprio, dell'egoismo[77]: a ciò giovava la 'filosofia morale' cioè la conoscenza di se stessi[78], delle passioni e degli scherzi che può giocare la fantasia umana (Muratori diffidava di estasi e visioni[79]). Svuo-

[74] VECCHI 1975, p 201.

[75] SOLI MURATORI 1756, cap. XIII.

[76] MURATORI 1768, p. 214. (la prima edizione era del 1723). Notava ancora Muratori: «v'ha molti Precetti nella Legge di Cristo; ma il gran Precetto è quello della *Carità* ... In una parola: chi desidera di avere in sé lo Spirito del vero Cristiano, la divisa e la caratteristica del vero seguace di Cristo, dee sopra ogni altra cosa studiarsi di aver in suo cuore la Carità, cioè di amar Dio e il suo Prossimo» (p. 8). E precisava: «questi due Amori costituiscono, secondo i Santi Padri e i Teologi, una sola Virtù, che porta il medesimo nome di *Carità*» (p. 3).

[77] Osservava Muratori: «Ma per introdurre nel cuor degli Uomini la Carità e Misericordia Cristiana, e un santo ardore a far bene ad altrui, necessario è prima scacciarne fuori per quanto mai si può un altro Affetto, che ordinariamente l'empie tutto, e il gira a sua voglia; cioè lo sregolato e troppo *Amor di noi stessi*; la cui tirannia, e forza, le cui insidie, i mali effetti, e i rimedj più efficaci, utilissimo sarebbe, che ognun li conoscesse. Consiste appunto in conoscere e ben regolare questo una principal parte della vera Filosofia Cristiana» (MURATORI 1768, pp. 218-219).

[78] MURATORI 1774 (la prima edizione è del 1735). Egli affermava che «la *Scienza delle Scienze* consiste in conoscer bene Dio, e in conoscer *Se stesso*, per amare sopra ogni cosa quel gran Monarca» (p. 11).

[79] MURATORI 1774, pp. 68-73. Muratori citava Maria d'Agreda ma non

tandosi del proprio egoismo, l'uomo poteva raggiungere – secondo Muratori – una quiete e una tranquillità d'animo e dunque riposare in Dio, né altro bramare o volere che ciò che Dio stesso vuole o permette[80]. Muratori desiderava una devozione regolata e «depurate da ogni ruggine mondana le sacre funzioni della Chiesa»[81], ma soprattutto credeva che «l'essenza» del cristianesimo consistesse nell'esercizio della carità[82]. E qui si apriva a un riferimento non al S. Cuore di Gesù ma al «cuore di Dio» (espressione inequivocabilmente metaforica e senza nessuna ambiguità rispetto al problema del «cuore di carne»): «Se abbiamo premura di guadagnarci il cuore di Dio, ecco una via spedita e sicura. Amare il Prossimo nostro, e fargli del bene quanto possiamo, sia al lor Corpo, sia alle lor Anime, per amor d'esso Dio»[83]. E ancora, con movenze quasi parediane (ma senza alcun riferimento, neppure indiretto): «Al cuore di Dio, che tanto ha amato e ama noi tutti, niuna cosa può riuscire più dolce, quanto il mirare piantato e dilatato fra' suoi Figliuoli questo Amore»[84]. Da tale impostazione nasceva la proposta di una Confraternita o Compagnia o Scuola («Scuola eretta da Cristo») della Carità. Questo progetto muratoriano, ben conosciuto da Rosmini, può essere considerato tra le fonti remote del rosminiano Istituto della Carità. Scriveva Muratori:

«Il fine di questa sacra *Compagnia* o *Scuola della Carità* avrebbe da essere grandioso, vasto, sublime: cioè di promuovere per quanto si può, e in quante maniere sarà mai permesso, tanto in esso noi, quanto in altri, lo studio e la pratica della Regina delle Virtù, di quella Virtù, che è la diletta dell'ottimo Padre, che abbiam in Cielo; lo studio, dico, e l'esercizio della Carità, o sia del santo Amore verso il Prossimo nostro ... questo istituto possiam dirlo

Margherita Alacoque. Peraltro questo era un tema ricorrente in Muratori: JEMOLO 1928, pp. 232-233.

[80] MURATORI 1774.

[81] [MURATORI] 1747, p. 357.

[82] [MURATORI] 1747, p. 100.

[83] MURATORI 1768, p. 213.

[84] MURATORI 1768, p. 209.

proposto dal medesimo nostro Dio e gran Salvatore Gesù, perciocché egli non ha mai finito di desiderare e sospirare, che tutto il Mondo diventi una Società e raunanza di persone, le quali per amore di lui si vogliano bene insieme come Fratelli»[85].

Per direttori locali di tale istituto Muratori desiderava gli stessi vescovi, ma per quanto riguardava i membri esso doveva essere aperto a tutti i cristiani, purché risoluti a praticare la carità[86].

È stato notato l'ampio uso ottocentesco dell'aggettivo 'sodo' nella spiritualità, in riferimento tanto alle virtù quanto alla devozione: così per esempio nella Canossa o nel Biraghi, il fondatore delle Marcelline[87]. Il termine ricorre anche in Rosmini (pure nelle *Costituzioni* dell'Istituto della Carità si parla [n. 177] di «virtù vere e solide») ma ciò non pare molto significativo, dato l'uso comune e diffuso. Ma vi è un'altra espressione più rara e infrequente che tuttavia ricorre tanto in Muratori quanto in Rosmini: il termine «massiccio». Non è tuttavia interessante l'uso aggettivale che se ne fa in riferimento alle virtù, presente in alcuni autori settecenteschi come analogo di 'sodo'[88] e usato anche da Muratori come analogo di 'sostanziale', mentre 'sodo' è per lui analogo di 'profondo' e opposto a 'superficiale'[89]. Più signi-

[85] MURATORI 1768, pp. 207-209.

[86] MURATORI 1768, pp. 210-211.

[87] MARCOCCHI 1990b, p. 94; MARCOCCHI 1993, p. 240.

[88] Giacinto Ceruti, per esempio, nel 1779, nel *Ragionamento teologico sopra la evidente credibilità della religione cristiana*, scriveva: «Insomma la morale cristiana abbraccia talmente tutte le virtù che non può stare divisa da una sola. Dal cuore veniva fatto il male, e dalla riforma del cuore deve venir ogni bene; il Regno di Dio consiste in una virtù soda e massiccia, pratica, e feconda di tutte le opere buone» (cit. in ROSA 1981, p. 23).

[89] Muratori affermava che se le «Divozioni consistono in sole Orazioni vocali, che si recitano a stampa; se solamente in portare addosso quel-l'abito, o quel segno sacro, e in simili cose, che costa ben poco all'Uomo l'averle, e il farle, perché non recano scomodo alcuno: la nostra sarà una Divozione superficiale, non soda; cammineremo, cammineremo, e sempre ci troveremo al principio del viaggio; parrà a noi d'essere Divoti, e

ficativo è l'uso come sostantivo (ricorrente anche in Gaetano Migliorini da Bergamo, che talvolta lo fa consistere nell'umiltà[90]). Sia Muratori sia Rosmini hanno di mira «il massiccio». Scriveva Muratori:

«Possono essere belle ed utili, oltre alle già accennate verità, assaissime altre speculazioni di ciò che è sopra di noi... Ma in fine queste tante speculazioni quelle non sono che possono appellarsi il massiccio, l'oggetto e 'l fine della santa Religione di Cristo. L'amore di Dio e del Prossimo, la riforma ed emendazione di noi stessi, l'esercizio delle belle virtù, in una parola Azioni, e poi Azioni da noi richiede il nostro divino Maestro; e tutto ciò richiede non solamente per ricompensar del suo amore, de' benefizj a noi fatti, e per gloria del suo divino Padre ... ma ancora per nostro bene, e per guidarci tutti a star bene sulla Terra, e incomparabilmente più in cielo»[91].

Rosmini, per parte sua, notava che «nello stesso Cristianesimo converrà ricercarvi finalmente ciò che vi ha di più massiccio, di più compito e di più intimo, per affondarvi la tranquillità e il buono stato de' popoli ... rendere lo stesso cattolicismo più e più puro nelle menti, più e più profondo ne' cuori, e più e più effettivo nella pratica»[92].

Su questo «massiccio» dunque si poteva edificare con solidità una pietà regolata: attraverso devozioni anch'esse «massicce», cioè relative al sostanziale del culto, all'essenziale della pratica, al necessario della liturgia. Notava Muratori:

«si truovano fra noi non poche Divozioni di poco peso, inventate da gli Uomini, ed alcune ancora, che sanno di superstizione ...

sarà unicamente la Lingua, e l'esterno, e non già il cuore, che sarà divoto ... Bisogna darsi a Virtù massicce, a Divozioni sostanziali» (MURATORI 1768, p. 208).

[90] METODIO DA NEMBRO 1959, pp. 207 e 303.

[91] MURATORI 1774, p. 13.

[92] ROSMINI 1972, p. 120. Nel 1826, in una lettera a un sacerdote, Rosmini scriveva: «In questo veramente io credo che troveremo pace e conforto quando tutte le nostre cure saranno riposte nel sostanziale e nel massiccio; e tutto il resto lo considereremo con indifferenza e così solo di passaggio» (*EC*, II, p. 76).

Sconsigliati sono coloro, i quali trascurando le massiccie Divozioni, a noi prescritte da Dio e dalla Chiesa, si credono d'essere assai Divoti coll'osservanza di queste Divozioncelle ... Ed ecco quanta novità tutto dì di Divozioni. Se sono superflue e superficiali, a che inventarle? Se poi fossero ancora discordi da gl'insegnamenti della Cristiana Religione, si hanno ben da aspettare que' fulmini, che Clemente XI e poscia il poco fa lodato Papa Benedetto XIV hanno scagliato contra di certi Riti, conosciuti appunto incompatibili colla santa Religione di Cristo»[93].

Muratori ricordava alcune pratiche relative all'Immacolata Concezione e non citava esplicitamente il S. Cuore, ma forse questa devozione era da lui compresa fra quei «certi Riti» non approvati da Benedetto XIV: era già stata pubblicata l'opera *De servorum Dei beatificatione* nella quale Lambertini ricordava la sua opposizione all'approvazione della festa del S. Cuore e citava proprio la *Filosofia morale* del Muratori per suffragare la sua tesi fisiologica sul cuore. In conclusione, dunque,

«noi troveremo Divozioni massicce, o necessarie, o almeno utilissime al Cristiano; e queste son quelle, che ci vengono comandate, o pure raccomandate dalla bocca dello stesso nostro divino Legislatore, o da' suoi Apostoli istruiti da Lui, ovvero dalla Chiesa Santa, fedele Interprete della mente di Dio. Altre Divozioni poscia sono a noi venute dagli uomini pii, parte delle quali convien confessare utile ai Fedeli, e degna di commendazione; potendo poi altre sembrar superficiali e di poco momento; ed alcune d'esse ancora sregolate, se non anche superstiziose»[94].

Questa devozione massiccia muratoriana, tutta incentrata sulla carità, prendeva poi le forme sensibili di una devozione particolare, l'unica coltivata da Muratori e costante in tutta la sua vita: la devozione al preziosissimo Sangue, che congiungeva la contemplazione della Passione e del Crocifisso con la riverenza al sacrificio eucaristico (dove vi era forse pure un riflesso del *De sacrificio missae* del card. Bona, am-

[93] MURATORI 1747, pp. 378-381.

[94] MURATORI 1747, p. 9.

mirato da Muratori)[95]. Anche Rosmini mirava al «massiccio» della devozione. Nei manuali di pietà e nei libri ascetici o devozionali – così diffusi nell'Ottocento – egli non guardava all'eventuale negligenza delle forme e dello stile[96] (che poteva essere disadorno e poco bello: anzi il «massiccio» richiamava piuttosto un'idea di durezza e forse di rozzezza, non di sdolcinature e svenevolezze[97]) e perdonava pure – come già aveva fatto Genovesi – la presenza di «certe semplicità e credulità che non reggono a un critico esame» (anche perché «negli Ascetici sani e solidi ... questi difetti non toccano mai la sostanza della dottrina, ma sono meri accessorj accidentali»): «que' libri tuttavia son pregiati da' veri savj, ed assai lodati, non per le pagliuzze de' difetti che hanno, ma pel fondo, tutt'oro. Conciossiaché né chi gli scrisse fece caso di tali cose, né chi li legge in quelle s'indugia: ma gli uni e gli altri vi cercano solo e vi amano il massiccio, solo ciò che può meglio disporre la loro volontà, la quale non ista su' libri»[98]. Il «massiccio» rosminiano era dunque quell'essenziale che doveva essere predicato al popolo[99], guardando

[95] VECCHI 1975, pp. 214-218.

[96] *AS*, pp. 12-13 (dalla Prefazione).

[97] A proposito di una questione filosofica, nel 1830, Rosmini aveva scritto: «Così è questo macigno duro e rozzo della questione che io tratto e maneggio in quest'opera; e d'altra parte questa durezza e saldezza è necessaria in pietra da farne fondamento e colonne a vasti edifizi» (*EC*, III, pp. 286-287). Nel 1780 Pujati aveva criticato la devozione al S. Cuore anche perché gli appariva mielata e sdolcinata, tutta «formule amorose» e «tenere ariette metastasiane» ([PUJATI] 1780, p. 88). E Rosmini, in una lettera del 2 luglio 1819, a Paravia – elogiando Vannetti, cioè «Clementino Nostro» – non perdonava «alla metastasiana svenevolezza» (*EC*, I, p. 330), benché egli parlasse solo dell'aspetto artistico-letterario.

[98] *AS*, pp. 12-13 (dalla Prefazione).

[99] Nel 1847 Rosmini scriveva a don Fortunato Signini: «Credo che dobbiate occuparvi assai nel far intendere alla vostra popolazione la legge obbligatoria del Signore, non parlando delle cose che sono di consiglio e di perfezione, se non di passaggio e senza insistere. Prima le cose necessarie e fondamentali. E i religiosi, specialmente giovani, conoscendo poco il mondo e l'uman cuore, sbagliano talora nella coltura delle plebi ancor rozze, estendendosi in certe sublimità e ricercatezze di perfezione

alla qualità spirituale più che alla quantità delle pratiche devote[100].

La vena filippina della spiritualità rosminiana esprimeva il senso di totalità: la vena muratoriana esprime invece il senso di unità, cioè il fondamento unico, profondo ed essenziale, il «massiccio». La vena muratoriana tuttavia non comprende solo il rapporto di Rosmini con Muratori e con la tradizione muratoriana, ma bensì anche la sua relazione con «l'età muratoriana» e con gli 'agostinisti' del Settecento.

3. *L'agostinismo rosminiano*

Si è parlato e giustamente a proposito di Rosmini come «del caso forse più affascinante di speculazione teologica – purtroppo incompiuta – condotta in età moderna su temi ed in guise agostiniane con preoccupazioni rigidamente cattoliche»[101]. Ma l'agostinismo di Rosmini è un problema delicato: già nel 1825 infatti egli fu accusato di filogiansenismo[102] e non sono mancati gli studiosi che, accentuando taluni suoi tratti teologico-spirituali, hanno voluto dimostrare una sostanziale affinità e continuità tra l'agostinismo della spiritualità giansenista e l'agostinismo rosminiano[103].

In realtà la questione è complessa perché non riguarda soltanto Rosmini ma si intreccia con le vicende e con le fortune

e poco insistendo nella legge obbligatoria; e così volendo troppo non ottengono, ma buttano il fiato. Colla predicazione popolare, se si può attirare udienza, quand'ella sia discreta e insista sui principj fondamentali e sulle massime generali del cristianesimo, non discendendo a troppi minuti particolari, io credo che si possa far gran bene» (*EC*, IX, pp. 724-725).

[100] «In particolare nelle pratiche devote è necessario di crescere in perfezione ogni giorno non coll'aumentare il loro *numero*, ma col perfezionare il *modo* col quale si praticano» (ROSMINI 1985, p. 218).

[101] VECCHI 1967, p. 262.

[102] *EC*, I, p. 718; *EC*, II, p. 116.

[103] RUFFINI 1931, II, pp. 273-275.

dell'agostinismo, dal XVII al XX secolo. In quest'arco temporale, gli ultimi decenni del Settecento rappresentarono certamente una soluzione di continuità. Negli ultimi vent'anni del XVIII secolo, infatti, la polemica contro il giurisdizionalismo febroniano-giuseppino, contro il giansenismo 'ribelle' sviluppatosi dall'alveo agostinista (in particolare Tamburini), contro la costituzione civile del clero e il giacobinismo aveva accomunato agostinisti ortodossi e ex-gesuiti molinisteggianti, loro vecchi avversari. Il richiamo alla «venerabile antichità» e l'appello ai Padri diventavano sinonimo di giansenismo e venivano ridicolizzati, mentre diveniva preminente il riferimento al papa, che sarebbe stato poi il fulcro dell'ultramontanismo ottocentesco[104]. La bolla *Auctorem Fidei* rappresentò emblematicamente una cesura, anche se non dipese da essa il tramonto – che non fu comunque così rapido e totale – dell'agostinismo settecentesco. Come è stato notato, nell'Ottocento «si ebbe l'indebolimento e il declino della scuola agostiniana ortodossa fiorita nel '600 e nel '700. Vennero meno dunque coloro che erano maggiormente interessati a distinguere le proposizioni condannate dalle tesi della scuola ortodossa»[105]: si giunse anzi a sostenere, da parte gesuitica, che anche quelle tesi erano censurate dall'*Auctorem Fidei*[106].

Il tentativo, audace e importante, di Rosmini di scavalcare quel blocco di fine Settecento e di ricollegarsi alle più vive esperienze precedenti era necessario, proprio sul piano della spiritualità, per impedire la sterilizzazione erudita della tradizione muratoriana. Al contrario, riportandola nel più ampio contesto spirituale del primo Settecento e, soprattutto, dell''età muratoriana' (che si apriva con gli anni quaranta e cioè con il pontificato di Benedetto XIV e con l'ascesa di Maria Teresa al trono imperiale), ricollocandola in sinergia con l'agostinismo ortodosso, tale tradizione riusciva vera-

104 JEMOLO 1928, pp. 116-117 e 403-408; PASSERIN D'ENTRÈVES 1959; VECCHI 1962, pp. 445-51 e 480-482; ROSA 1981 e 1990.

105 STELLA 1983, p. 46.

106 JEMOLO 1928, p. 139; STELLA 1983, pp. 46-47.

mente a nutrire la spiritualità rosminiana, costituendone anzi – come si è detto – una delle due 'vene' profonde. Ma il tentativo doveva suscitare polemiche, in qualche modo simili a quelle che da parte gesuitica, soprattutto, erano state mosse alla corrente degli agostinisti ortodossi. Significativamente Rosmini sarebbe giunto a richiamare un noto giudizio del card. Bona, che di quella corrente era stato uno dei primi e più celebri esponenti:

«ne' due secoli, che precedettero a questo, quasi tutti i maggiori 'e più sani' teologi della Chiesa si videro ingiustamente tacciati d'eresia, cioè di luteranismo, di calvinismo, di bajanismo e di giansenismo con infinito scandalo de' fedeli. Il venerabile Cardinal Bona n'andava dolentissimo vedendo il suo tempo pieno di sì orribili imputazioni: 'Così oggi va il mondo, egli scriveva, e *chi non è molinista, è eretico*'»[107].

Rosmini non si allontanava dal magistero del Concilio di Trento e dei pontefici: «le Bolle de' Sommi Pontefici che condannarono il giansenismo in tutte le sue diverse gradazioni – avrebbe scritto nel 1841 – sono certamente sotto i miei occhi»[108]. La sua fedeltà al papa era assoluta e non era una novità ottocentesca (dovuta al «mito di Pio VII» del quale era stato tra gli artefici): anche gli anti-molinisti ortodossi del Seicento e del Settecento erano devoti alla Santa Sede, «curialisti», talvolta perfino assertori dell'infallibilità

[107] ROSMINI 1992, pp. 53-54. Dolendosi per gli ingiusti ed esagerati attacchi che egli subiva da parte dei gesuiti, Rosmini scriveva (nell'opera sul razionalismo teologico che non pubblicò, in ossequio alle direttive pontificie): «Erano già trascorsi più di sessant'anni senza che apparissero nella Chiesa di quelle accuse apertamente false e calunniose, che avevano sì contristati i due secoli precedenti. La qual dolce tranquillità delle scuole cattoliche dovevasi <alla soppressione della Compagnia di Gesù, nella quale era entrata sgraziatamente l'infezione della dottrina razionalistica, e per la sua indole aggressiva, guerreggiava d'ogni maniera d'armi i teologi che dissentisser da lei, soppressione decretata dalla Santa Sede Apostolica col breve 21 luglio 1773. Dovevasi ancora> alla sapientissima bolla, con cui la Santa Sede aveva repressi i funesti attentati di Pistoia» (ROSMINI 1992, p. 60).

[108] *EA*, II, p. 471. Cfr. anche *EC*, III, pp. 770-772.

papale[109]. Fin dal 1817, scrivendo da Padova alla madre, Rosmini notava:

«L'anno venturo perderà (come si dice) l'Università il suo teologo, il P. Tommaso Tommasoni uomo dottissimo, e di pietà singolare. La ragione di tal cosa dirolla, ma stia fra noi. Non piacciono le sue massime circa il Papa; quindi si vuol, come si teme, sostituire in suo luogo un rampollo di quel funesto Sinodo di Pistoia. Ragione veramente, che quanto fa onore al Tommasoni, altrettanto fa disonore a chi sopra ciò intende»[110].

Ancora nel *Razionalismo teologico* sarebbe ritornato quell'aggettivo «funesto» riferito al Sinodo di Pistoia e unito all'elogio dell'*Auctorem Fidei*[111]. Come gli *Augustinenses* settecenteschi avevano sviluppato il massimo dell'agostinismo possibile nell'ambito dell'*Unigenitus*, così – si potrebbe dire – Rosmini sviluppò il massimo di agostinismo possibile nell'ambito dell'*Auctorem Fidei*: bolla che per Rosmini richiamava – come si è visto – il venerato nome di Gerdil, ma che in realtà fu stesa tenendo conto dell'agostinismo ortodosso di Berti e del tomismo anti-molinista di Gazzaniga[112].

Probabilmente Rosmini vedeva il giansenismo come un pericolo passato, un problema non più attuale nel secolo XIX: il vero rischio veniva ora dal versante opposto. Egli considerava «fatale» il lassismo[113] e aveva una posizione morale quasi di tipo rigorista[114]: non era, per lui, un problema di scuole teologiche in contrasto, ma di un partito[115] pericoloso

[109] JEMOLO 1928, pp. 98 e 136-137.

[110] *EC*, I, p. 247.

[111] ROSMINI 1992, p. 60. E in una lettera a mons. Sardagna precisava: «i giansenisti, che presentemente sono in Italia, hanno, quasi direi, per segno d'unione il Sinodo di Pistoia ed il Tamburini per loro antesignano» (*EC*, III, p. 770).

[112] STELLA 1981, 1983.

[113] *EA*, I, p. 210.

[114] TRANIELLO 1966, pp. 188-189.

[115] «Dico <partito> perché non intendo di riprendere alcuna *scuola* ammessa <o tollerata> nella Chiesa. Il mio discorso non si riferisce né

che tentava di insinuarsi nelle scuole teologiche stesse. Fin dai suoi studi giovanili era stato attratto dal problema del peccato originale, della natura umana corrotta, della grazia[116], e sulla scorta dunque di lunghe e profonde meditazioni, poteva affermare:

«è pur cosa indubitata essere il dogma del peccato fondamento di tutto il cristianesimo. Distrutto quel dogma è resa inutile la redenzione di Gesù Cristo o certo ella cessa di essere redenzione. Quindi è tolta la cagion massima dell'Incarnazione del Verbo. Per tali gradi si perviene alla distruzione del Cristianesimo, all'abolizione di tutto l'ordine soprannaturale, allo stabilimento del perfetto razionalismo»[117].

Ciò che dunque Rosmini veramente temeva era «quello spirito infausto di razionalismo e di pelagianesimo, che segretamente corrode i visceri del cristianesimo» e dal quale veniva la «depressione della grazia di Cristo; ... niuna grazia veramente medicinale, giacché non può esservi medicina dove non ci ha malattia; una sufficienza, una integrità, una beati-

alla scuola de' tomisti, né a quella degli agostiniani, né a quella dei molinisti; ma unicamente voglio accennare a que' teologi tutti, che uscendo da' giusti confini, distruggono il dogma del peccato originale ... da qualunque scuola poi essi sieno usciti, o anche non appartengano a scuola alcuna. Per questo io amo di unirli piuttosto sotto la denominazion di <partito>, più propria, ed atta a evitare ogni equivoco» (ROSMINI 1992, p. 47).

[116] ROSMINI 1986b, I, pp. 220-221, 225-228; cfr. anche ROSMINI 1957. Nei giovanili *Pensieri di Simonino Ironta roveretano*, Rosmini aveva notato: «Tutti i mali che avvengono sono o dalla volontà dell'uomo, o dalla natura. Nella volontà dell'uomo non entra Dio. L'uomo non può far nulla da sé, se non se il *male*. Iddio dà un grado di grazia a tutti; onde l'uomo può opporsi e pugnare contra essa; se nol fa Iddio accresciegliela sempre a gradi secondo la sua misericordiosa giustizia. Ciò è detto per mostrare come il male che fa l'uomo non viene da Dio, ma dalla libera volontà dell'uomo; tutto il male che può far l'uomo è pugnare contro il grado di grazia che gli dà Dio» (ASIC, A. 2, 78/Cbis, f. 11r). E prima aveva osservato: «Quando era la nostra ragione limpidissima, e chiara, e ratteneva tutta l'immagine del suo fattore allora come discerneva ogni bene, così vedendo quanto era bello l'amava come e' merita e però tutto a quello n'era portata» (f. 3v). Cfr. anche *EC*, I, pp. 170-175.

[117] ROSMINI 1992, p. 50.

tudine dell'uomo dovuta senza il lavacro del Redentore»[118]. Ecco perciò la necessità di una ripresa e di un rilancio dell'insegnamento del *Doctor gratiae*. Ecco l'esigenza di un ricorso alla venerabile antichità dei Padri[119] e dunque un ricongiungersi, più che alle riflessioni accademiche di un Tournely o di un Gazzaniga[120] (che pure Rosmini ben conosceva e – nel caso di Gazzaniga – anche utilizzava), alla cultura patristica degli agostinisti settecenteschi, che si era spinta fino a prospettare con le *Institutiones* del card. Giuseppe Maria Tomasi una teologia patristica non legata alla scolastica[121]. Per questo suo forte recupero dei Padri Rosmini rappresenta una voce originale nel panorama, piuttosto povero, della cultura patristica ottocentesca italiana[122].

È interessante il largo ricorso ad Agostino nel primo tentativo apologetico rosminiano, *Il Giorno di solitudine*. Ma questo scritto, oltre a segnalare la conoscenza di Antonino Valsecchi e di Gazzaniga, appare significativo per altre eloquenti presenze: Massillon, Pascal, Duguet e Giuseppe Zola[123]. Di Zola – che talvolta si era ispirato alle *Institutiones* del Tomasi[124] – Rosmini utilizzava uno scritto sulla proprietà

118 ROSMINI 1992, pp. 287-288.

119 QUACQUARELLI 1980, 1991.

120 Parlando, nelle *Cinque Piaghe*, dei manuali di teologia del suo tempo («senza spirito, senza principj, senza eloquenza e senza metodo») Rosmini notava: «Prendiamo esempj da' più dotti, come a dire da un Tournely, o da un Gazzaniga. Essi scrivono un grosso volume ed eruditissimo, per verità, sulla grazia. Solamente nella fine poi non già trattano, ma toccano alla fuggita la questione 'in che cosa consista l'essenza della grazia', e la lasciano insoluta, come questione di curiosità anzi che di qualche importanza» (ROSMINI 1848, p. 65).

121 STELLA 1976.

122 QUACQUARELLI 1989.

123 LORIZIO 1993: Massillon (pp. 29 e 62), Pascal (pp. 26-28, 83), Duguet (pp. 26, 124, 125), Zola (p. 43). Per Pascal si veda anche MANCINI 1963, p. 132. Un giudizio positivo su Pascal era anche in BAUDISSON 1790, p. 33.

124 STELLA 1976, p. 193.

della lingua greca neotestamentaria[125], di Duguet citava «l'eccellente libro» sui caratteri della carità in S. Paolo (nell'edizione veneziana del 1767) e di Massillon un volume contenente un quaresimale e altre prediche (stampato in due tomi a Venezia nel 1768). Non derivava però da queste presenze un berullismo filogiansenista ma forse una sottolineatura dell'azione della carità divina nella conversione del cuore, con un afflato biblico e patristico e con una intonazione introspettiva[126]. Anelando all'«alluminamento» del «sole di giustizia»[127], Rosmini infatti invocava: «Signore, Signore, (adunque) lume, e salute mia aspergimi col tuo issopo, e io sarò mondato, e verrò bianco vie più che neve. Imperocché io vo lodarti ammaestrando quest'anima mia e riconducendola a te. E che ha di bello la lode tua nella bocca d'alcuno che ha peccato? O come io canterò dentro il sepolcro la misericordia e giustizia tua se tu non mi traggi fuori? Che forse alcuno fra le tenebre vedrà le meraviglie tue? ... Mondami dunque, e sì apri la bocca mia, ed io annunzierò la tua lode». E, rivolto all'anima: «Fa dunque tacere lo strepito della vanità, che t'assorda l'orecchie dello 'ntelletto e del cuore, e piaciati nel silenzio lui parlante attentamente ascoltare»[128]. E dall'ascolto si conosceva che «la vera sapienza era la croce [,] a' sapienti umani *pazzia*»[129].

Una qualche eco pascaliana può essere vista nel motivo della «fralezza dell'umana mente»: «L'uomo quaggiù è misero»[130],

125 Per gli articoli da inserirsi nel dizionario degli uomini illustri, Rosmini proponeva, tra gli altri, anche Zola (RADICE II, 1968, p. 151).

126 STELLA 1965.

127 LORIZIO 1993, p. 41.

128 LORIZIO 1993, pp. 12-13.

129 LORIZIO 1993, p. 19.

130 LORIZIO 1993, pp. 22-23. Nei *Frammenti poetici* inediti, vi era il Sonetto XVI (forse del 1818), che si intitolava: «La Miseria dell'uomo». Esso è significativo perché mostra come in Rosmini tale tema si collegasse al combattimento spirituale interiore (dunque alla libertà dell'uomo): «Quando che 'l sole i nostri indora monti / Traendo dalle tenebre la terra / Allor mi sveglio, e torno alla mia guerra / Né mi ristò finché

e forse anche nella sottolineatura di una fede semplice, non dei filosofi e dei dotti[131]: un'illuminazione che non proviene dalla ragione della scienza ma dalla semplicità delle ragioni del cuore[132]. In una sua lettera del 1807, Pujati osservava che apologisti come Pascal e Duguet convenivano nell'affermare che la incredulità nasce dalla dissoluzione dei costumi (e la morale dei pelagiani e dei molinisti – aggiungeva poi Pujati – produce appunto la dissoluzione dei costumi)[133]. In qualche modo lo spunto critico di Pascal e di Duguet si trovava pure in Rosmini, ma saldamente inscritto in un quadro apologetico anti-libertino e anti-enciclopedista (ma non anti-rousseauviano), dove il male passava dal cuore alla ragione[134] e dove si criticavano i sacerdoti pagani:

questo tramonti. / O quanto amari sono esti racconti! / Torno alla pugna, in cui spesso m'atterra / Lo mio nimico, che a ferrir non erra / E nuovi aguati, e lacci ha sempre pronti. / Ma quando poi lo sol s'attuffa in mare / E poggio pur l'affaticato fianco / Onde rinvigorire il corpo lasso; / Allor deo su' miei mali lagrimare, / Bagno dolente il destro lato, e 'l manco / Quanto se' miser, uom, di beni casso!» (ASIC, A. 2, 73/A, f. 70r).

131 «Di quella fede che vince ogni errore la quale per umana dimostrazione, e non divina autorità malagevolissimo è ad avere, checché altri si cianci: più l'uomo ora, per lo gran crollo che dette Adamo all'uman linguaggio, è sonnacchioso e affisso alla terra né può, lascia pur ragghiare e gli Stoici e Pelagio a lor posta, senza il divin dito che 'l desti e lo sollevi, isvegliare e surgere a rilevarsi. Le quali cose certamente né lo studiato e rigoglioso dire de' tuoi, che suona ben più che non vale può far giammai; ma sì il semplice e umile idioma di Gesù che uomo anzi 'l seppe, il Vangelo vaso di cibo, che ugualme[nte] ristora e pasce il bambolino e l'adulto» (LORIZIO 1993, pp. 40-41).

132 «Perciocché era bisogno che tu avessi dirittissima la mente ed il cuore o per scienza, o per semplicità? Delle quali cose la p[rim]a come può avvenire ad uomo? perciocché fa di mestieri che la scienza atta a ciò sia estesissima e quasi divina, e ... nessuno mai l'ebbe cotale quale a ciò si richieda. È dunque necessario che venga in soccorso la semplicità del cuore, la quale è limitata nella curiosità, è dolcissima, è portata al bene più dall'istinto e dalla sana ragione, che non dai sillogismi e da' raziocini, per ciò stesso coglie anche i beni minutissimi ne' quali sta la maggior perfezione, i beni che sfuggono alla vista della mente, e solo si mostrano agli occhi del cuore» (LORIZIO 1993, p. 136). Cfr. anche FERRARESE 1967, pp. 97-98.

133 Cit. in ZOVATTO 1970, p. 189.

134 «Conciossiacosaché, abbi tu già dato adito al vizio nel cuor tuo, e ivi

«Adamo ... fu pure da Domeneddio come perfetto nel corpo ad aver figliuoli fatto, sì nello spirito ad insegnarli, e però ebbe di lui scienza delle cose della natura e anco di quelle sopra essa. La quale e' mandò a' figliuoli, ma poi per la ignoranza della scrittura ... e per la fantasia di coloro, cui piaceva il meraviglioso, e cui parea la verità di quello ornata più istimabile, e anco per l'avarizia de' preti e per la vanità de' grandi, e per gli assentatori, intorbidate furono, e annerite, e abbruttate e 'nfangate; s'aggiunse l'unghie de' mali, che bruti pascono solamente vile e terren cibo, i quali per potere essi senza biasimo e vituperio assecondare li suoi fangosi appetiti, hanno la bella faccia della ... verità tutta graffiata e sfigurata»[135].

Peraltro nel *Giorno di solitudine* ricorrevano pure i nomi di Bossuet e di Natale, mentre più tardi Rosmini fece largo ricorso a Thomassin (per esempio nel *Directorium spiritus*) e a Fleury (per esempio nelle *Cinque Piaghe*)[136]. Tuttavia, non citò mai, come qualcuno ha detto, Quesnel[137].

Ma un'altra presenza, che potremmo dire più discreta, arricchisce significativamente lo sfondo agostiniano e biblico-patristico della giovanile esperienza spirituale di Rosmini: la Bibbia di Martini, col suo corredo critico di commento, fondato sui Padri e a intonazione agostiniana[138]. Nel *Giorno di solitudine*, Rosmini citava *Genesi* e *Vangeli*[139]: ma facendo

l'abbi allettato, e non breve tempo tenuto ... Avvegnadiochè come puote essere il cuore lungamente guasto, e lo 'ntelletto tuttavia sano?» (LORIZIO 1993, p. 18). Citando Duguet, osservava: «Il solo lume dell'intelletto s'oppone alle nostre passioni e le condanna, ma egli non le rattiene, avvegnaché bene spesso ne turbi il funesto piacere» (p. 26). Notava ancora: «È fiera pugna in me, vorria ir dietro a virtù, e 'l vizio mi rattiene e tira a sé. Videronlo i tuoi savi; ma stringhin egli la matassa, sciogline cotale enimma [in nota dice che così lo chiama Pascal nei *Pensieri*]; *né dire come quel tuo Arouet*: *troppo bene già da assai fu vinto*» (pp. 22-23), aggiungendo in nota che Arouet, cioè Voltaire «ridesi che Pascal chiama ciò un enimma, e sforzasi di confutarlo» (p. 26).

135 LORIZIO 1993, p. 32.

136 A proposito degli agostinisti e degli anti-gesuiti del primo Settecento italiano, Jemolo ha notato come li legasse «l'ammirazione per Bossuet, Fleury, Natale Alexandre» (JEMOLO 1928, p. 113).

137 Così si afferma, erroneamente, in RADICE II, 1968, p. 412.

138 STELLA 1967, pp. 238-239.

139 LORIZIO 1993, pp. 28 e 139. Cfr. anche *AS*, p. 402.

vedere come desumesse dal Martini indicazioni patristiche. Il settore biblico della Biblioteca Rosmini di Rovereto era abbastanza ampio, con numerose edizioni e traduzioni del testo sacro[140]. Tuttavia le preferenze di Rosmini andavano sicuramente alla Bibbia di Martini e non solo perché la citava. Ancora due anni prima della morte, scrivendo a un parroco ed esortandolo alla prudenza spirituale e alla discrezione pastorale, Rosmini dava alcune indicazioni di letture utili: tra le altre, oltre alle opere sacre del Cesari, le *Meditazioni del Vangelo* e le *Elevazioni* di Bossuet, suggeriva «la *Sacra Scrittura* colla traduzione e note del Martini»[141]. È difficile e forse impossibile individuare derivazioni puntuali e debiti specifici di Rosmini rispetto ai commenti dell'arcivescovo di Firenze[142]. Tuttavia vi fu un'influenza generale delle caratteristiche di fondo delle note martiniane: l'agostinismo, declinato nelle forme della *theologia mentis et cordis* sei-settecentesca (da Contenson a Pascal), la centralità del cuore sia nell'intelligenza della Scrittura sia nell'esperienza morale, nella risposta umana all'amore divino e nella corresponsabilità dell'uomo rispetto al conflitto tra grazia e concupiscenza[143].

4. *La grazia e la «duplex delectatio»*

Tutte queste influenze, presenti fin dal periodo giovanile roveretano, predisponevano Rosmini a un pieno apprezzamento dell'agostinismo ortodosso settecentesco, che si sarebbe realizzato – come si vedrà – con le differenti ma complementari esperienze rosminiane a Verona, a Padova, a Milano. Gli *Augustinenses* del XVII e del XVIII secolo si distinguevano dall''arcaismo agostiniano' di Baio e di Gian-

[140] FERRARESE 1967, p. 36.

[141] *EA*, IV, p. 176.

[142] Su Martini cfr. LAMIONI 1976.

[143] STELLA 1967, pp. 342-347.

senio[144] perché si mantenevano nell'ortodossia cattolica pur conservando un forte richiamo ad Agostino. Dalle opere secentesche dei cardinali Bona e Noris si passava agli studi di Fulgenzio Bellelli, alle opere e alle edizioni patristiche di Pietro Ballerini, al *De theologicis disciplinis* (che aveva avuto tre edizioni a Bassano) di Gianlorenzo Berti[145]. A partire poi, dagli anni del pontificato lambertiniano si formò una coalizione anti-molinista che affiancava agli agostinisti alcuni tomisti rigoristi o agostinizzanti come i domenicani Giuseppe Agostino Orsi, Giacinto Serry, Gianvincenzo Patuzzi, Daniello Concina, Pietro Gazzaniga. Si poterono inoltre avere modulazioni alfonsiane dai contenuti più rigoristi[146], nelle quali traluceva l'agostinismo pur presente in Alfonso de Liguori[147] e che recuperava anche una lezione muratoriana – nonostante la polemica del Liguori col Muratori sul «voto sanguinario»[148] – in una prospettiva di misticismo semplice, 'sorridente' e operativo[149]. In qualche modo tipici, ma in maniera differente, della coalizione agostiniano-tomista anti-molinista e anti-lassista furono i due domenicani Gazzaniga e Serry. In periodo giuseppinista Pietro Maria Gazzaniga insegnava a Vienna teologia tomistica e aveva come collega e professore di teologia agostiniana l'agostiniano Giuseppe Bertieri: entrambi frequentavano il cenacolo giansenista viennese che era in buoni rapporti con la Chiesa di Utrecht, insieme pubblicarono una *Theologia dogmatica* redatta in sistema, della quale Gazzaniga stese la prima parte e Bertieri la seconda. Ritornato in Italia Gazzaniga si spostò su posizioni più curialiste, suscitando diffidenza tra i giansenisti, ma fu considerato un giansenista dagli ex-gesuiti: anche le

[144] De Lubac 1978.

[145] Jemolo 1928, pp. 133-142; Vecchi 1962, pp. 178-182 e 248-250; Stella 1976; Rojo 1963; van Luijk 1960.

[146] Stella 1976, p. 179.

[147] Hidalgo 1954.

[148] Vecchi 1955, pp. 101-102. Cfr. anche Rey-Mermet 1983 e, più in generale, De Maio 1975.

[149] Jemolo 1932.

sue *Praelectiones theologicae* furono attaccate come gianseniste ma non subirono nessuna condanna e durante la Restaurazione ebbero corso in vari seminari[150]. Differente dal tomismo più accademico di Gazzaniga era il tomismo agostinizzante di Serry, sulla scia di Contenson e secondo una prospettiva alla quale si avvicinava anche Gerdil. A Padova, dove insegnava, Serry si adoperò in favore di una coalizione con gli agostinisti in funzione anti-molinista[151].

A tale fronte agostiniano-tomista si ricollegava dunque Rosmini, attraverso – come si è detto – le sue esperienze a Verona, a Padova, a Milano. Si sono visti i forti legami veronesi del Roveretano ma val la pena approfondirne implicazioni e caratteri. Originario di Verona era il card. Noris e le sue opere complete furono pubblicate appunto a Verona, dal 1729 al 1732, dai veronesi Pietro e Gerolamo Ballerini. I due fratelli si inscrivono anch'essi fra gli *Augustinenses* italiani: curarono le edizioni dell'opera del Giberti e di testi patristici (in particolare gli scritti di S. Leone Magno) dalle quali potevano far derivare spunti utili a una pastorale agostinista e prospettive anti-febroniane[152]. Nei suoi appunti giovanili, Rosmini annotava alcuni riferimenti sui pregiudizi umani tratti dall'opera di Pietro Ballerini *Metodo di S. Agostino negli studi*, pubblicato a Verona nel 1724[153]. Anche l'amicizia col Cesari, il quale era vicino al tomismo agostinizzante e a talune tematiche di Berti, giocò un ruolo nel condurre Rosmini su un indirizzo in continuità con la settecentesca coalizione anti-molinista e anti-lassista. In questo senso è importante il giudizio del Cesari sul progetto enciclopedico di Alessandro Zorzi e in particolare sull'articolo riguardante il peccato originale. Il gesuita Zorzi, amico del matematico Gian Francesco Malfatti di Ala di Rovereto e,

150 STELLA 1983, 1993.

151 VECCHI 1962, pp. 237-238.

152 GALLIO 1971, pp. 252-253; STELLA 1976, pp. 188-190. Rosmini citava due sermoni di S. Leone nel *Giorno di Solitudine* (LORIZIO 1993, p. 123).

153 ROSMINI 1986b, I, p. 241.

più tardi, del cugino Clementino Vannetti, aveva, com'è noto, progettato un'Enciclopedia, che non fu realizzata per la sua prematura scomparsa e nella quale gli articoli di belle arti dovevano essere scritti da un accademico roveretano: forse lo stesso Vannetti[154]. Fu pubblicato soltanto un volume, curato da Zorzi e intitolato *Prodromo della Nuova Enciclopedia Italiana* (Siena 1779)[155] che conteneva tra l'altro anche un articolo di saggio sul peccato originale. Vannetti, amico ed estimatore del Zorzi, chiese un giudizio al Cesari (come questi ricordava nella sua biografia vannettiana). Il Cesari, a sua volta, si rivolse a un altro teologo veronese, Zovetti, e questi espresse un duro giudizio negativo, condiviso dal Cesari e che convinse Vannetti. Rosmini, a sua volta, dedicò allo scritto di Zorzi un intero capitolo del *Razionalismo teologico*, vedendo in esso un'esposizione italiana del sistema razionalistico nel modo più esplicito[156].

Dopo Verona, Padova e la sua Università, dove, in qualche modo, continuava la tradizione tendente a un accordo tra agostinismo e tomismo, promossa – come si è visto – dal Serry, ma congeniale pure al suo successore, il domenicano e tomista Tommasoni, allievo del Valsecchi, al quale era stato imposto dal governo il testo di dogmatica di Klüpfel, *Institutiones Theologiae dogmaticae* (Vienna 1789). Tale opera, scritta a Friburgo nell'età giuseppina, rivelava un'impostazione che è stata definita «agostinismo classicista», mirante cioè a rileggere l'agostinismo nel contesto classico dei primi secoli del cristianesimo[157]. Ma a questa tendenza classicista si era avvicinato pure il tomismo del Tommasoni, anche se

154 GASPERONI 1951.

155 In BRS.

156 ROSMINI 1992, pp. 152-184. In questo scritto Rosmini utilizzava pure contro Zorzi un'opera teologica di Muzzarelli, anch'egli gesuita ma teologo della Penitenzieria ed esiliato con Pio VII nel 1809. Tale autore era citato anche nella *Teologia giovanile* (FERRARESE 1967, p. 149). Nel 1806 Muzzarelli aveva peraltro pubblicato un'opera sul S. Cuore che si distingueva per precisione teologica (FILOGRASSI 1959, pp. 289-290).

157 SEROFILLI 1988.

ne differiva per un più largo ricorso ai documenti del magistero ecclesiastico[158]. A Padova Rosmini fu allievo di Tommasoni e studiò le *Institutiones* di Klüpfel, anche se Tommasoni gli suggerì di leggere le *Praelectiones* del Gazzaniga[159] (che Rosmini peraltro conosceva già) e forse anche gli scritti del Patuzzi, autore che viene citato nei manoscritti teologici rosminiani di quel periodo[160]. Sempre a Padova Rosmini fu anche allievo – come già si è visto – di Giovanni Prosdocimo Zabeo, che nelle sue opere si ispirava alle *Institutiones* di Tomasi.

Infine a Milano Rosmini, certo, conobbe Mellerio che era vicino alla spiritualità gesuitica (e proprio in quel periodo il Roveretano approfondì la sua conoscenza di S. Ignazio e delle Costituzioni della Compagnia di Gesù). Ma l'ambiente milanese era pure impregnato ancora di agostinismo, talora a tinte gianseniste, tanto che il 9 maggio 1826 Rosmini scriveva a don Paolo Orsi: «qui ... i giansenisti sono troppo forti»[161]. A Milano, peraltro, egli annodò una delle amicizie più importanti della sua vita, quella con Manzoni: amicizia che – in quegli anni – si affiancava a quella con Mellerio ma rimaneva da essa ben distinta[162]. È con Manzoni, probabilmente, Rosmini trovò una sintonia su registri agostiniani e pascaliani o anche degoliani e contrizionisti, come il motivo della «conversione del cuore»[163].

Dall'intrecciarsi di queste molteplici influenze si comprende come Rosmini potesse ricollegarsi al fronte settecentesco

[158] FERRARESE 1967, pp. 19-20.

[159] FERRARESE 1967, p. 20.

[160] FERRARESE 1967, pp. 55 e 153.

[161] *EC*, II, p. 90.

[162] *Presunto Giansenismo* 1960, p. 138.

[163] Un'opera che Degola apprezzava era *Della conversione del cuore*, pubblicata per la prima volta a Napoli nel 1795 dal 'contrizionista' Nicola Cirillo. Essa faceva largo ricorso ad Agostino e ai Padri, ma anche a S. Tommaso, a Duguet e a Concina (oltre che, come già si è visto, a S. Carlo Borromeo e a S. Francesco di Sales). Cfr. AMBRASI 1966.

agostiniano-tomista. Appare, in questo senso, conseguente che Rosmini rifiutasse di essere catalogato tanto come agostinista quanto come tomista[164]. Egli mirava a una costruzione nuova e originale, ma concorde tanto con S. Agostino quanto con S. Tommaso e arricchita da un forte richiamo alla Patristica, all'antichità: e perciò con una preferenza per Agostino. Nella sua polemica contro il razionalismo pelagiano, Rosmini citava «le due preclarissime Scuole Tomistica e Agostiniana»[165] (e non la scuola molinista), si rifaceva al card. Bona e agli agostiniani Noris, Bellelli, Berti, ma anche ai domenicani Soto, Giuseppe Agostino Orsi e il più volte citato Gazzaniga. Ricorrevano, sotto la sua penna, alcuni luoghi tipici della polemica sei-settecentesca sull'agostinismo[166]. Ma egli peraltro si ricollegava anche all'anti-lassismo di Patuzzi e di Concina e all'apologetica anti-libertina di Concina, di Valsecchi, di Ortes[167]. Il rigorismo veniva ricondotto alla tradizione muratoriana e la lezione di Muratori era innestata nell'agostinismo ortodosso: questo il carattere della vena muratoriana della spiritualità rosminiana.

[164] TRANIELLO 1966, pp. 189-190.

[165] ROSMINI 1992, p. 77.

[166] Rosmini accennava, tra l'altro, alla polemica suscitata dal *Nodus* di Sfrondati (ROSMINI 1992, p. 48), alla condanna da parte dell'Indice dei *Sonetti contro le opinioni di Michel Bajo, di Giansenio Iprense, del Bellelli, del Berti Agostiniano, del Viatore, del Rotigni e del Migliavacca* (e definiva «teologi cattolici» non solo Bellelli e Berti, ma anche Viatore da Coccaglio, Rotigni e Migliavacca), citava i papi che più spesso ricorrevano sotto la penna degli antimolinisti (STELLA 1993, p. 154) e cioè Alessandro VII, Innocenzo XI, Benedetto XIII, Benedetto XIV, come pure Clemente XI e Clemente XII. Richiamava anche Clemente XIII ma solo per la condanna di Berruyer. A proposito di quest'ultimo, ricordava la confutazione fattane da mons. Fitz-James, vescovo di Soisson, nella sua nota *Istruzione Pastorale*, e difendeva tale prelato dall'accusa di essere giansenista (ROSMINI 1992, p. 287). In realtà l'*Istruzione Pastorale* fu scritta dal giansenista Pierre-Etienne Gourlin (e tradotta in italiano da amici di Tamburini, tra cui Zola), ma si svolgeva secondo un indirizzo di tomismo agostinizzante, avvicinabile a quello di Serry (STELLA 1993, pp. 157-158 e 170).

[167] Su Valsecchi e Ortes cfr. PRANDI 1966a e 1975. Sul rapporto di Rosmini con Valsecchi e con Ortes LORIZIO 1988, pp. 21-26; TRANIELLO 1970.

Il cuore teologico-spirituale di questa vena muratoriana, all'interno del suo agostinismo, stava nella questione della grazia, soprattutto in relazione al problema, ad essa connesso, della *duplex delectatio*. Non si può qui approfondire l'analisi sul piano teologico: basti dire che non sarebbe difficile dimostrare la sostanziale affinità della visione rosminiana con quella dell'agostinismo ortodosso[168]. Sarà dunque sufficiente richiamare sinteticamente alcuni punti-cardine, che sono peraltro a fondamento della spiritualità di Rosmini. Egli infatti, fin dal *Giorno di Solitudine*, aveva avvertito la centralità dell'azione della grazia nella vita spirituale e aveva scritto: «Una virtù divina che ogni mente turbata ed abbujata, rischiara e rasserena, ogni zotico e grosso ingegno pulisce ed ingentilisce ed addottrina. Una forza divina che ogni meschino e fral petto corrobora e rafforza; che ogni cuor pigro, e chiuso fa lesto ed esser presto, ed apre e disciava [?] alla virtù. La qualcosa fra' cristiani *grazia* è con vocabolo suo propio [sic] denominata»[169]. Approfondendo la sua visione teologica, Rosmini affermava che in Adamo innocente era l'uomo che operava con la grazia di Dio e senza la grazia non poteva operare il bene perfetto appartenente all'ordine soprannaturale (*auxilium sine quo*), nel cristiano invece è la grazia di Dio che opera con l'uomo e la grazia senza l'uomo non potrebbe fare nulla (*auxilium quo*). In questo quadro, il punto-cardine era la distinzione tra volontà e libertà: il sistema della *duplex delectatio* attiene solo alla volontà. Sbagliavano dunque i protestanti e i giansenisti a confondere volontà e libertà e a negare il libero arbitrio, ma sbagliavano anche i pelagiani e i teologi razionalisti moderni a negare le leggi della volontà (cioè il «sistema delle due dilettazioni») e a esaltare esageratamente il libero arbitrio, negando di fatto il valore della grazia e rendendola inutile[170]. L'errore dei razionalisti si rafforzava nella mancata

[168] Per qualche elemento di comparazione cfr. JEMOLO 1928, pp. 143-161; VECCHI 1962, pp. 242-246 e 426-428.

[169] LORIZIO 1993, p. 90.

[170] «Restringendoci adunque entro all'ordine della volontà ... ha luogo il sistema delle due dilettazioni relativamente prevalenti. Nell'uomo non

distinzione tra colpa e peccato, così che essi sostenevano che il peccato originale nei bambini appena nati (cioè in un presunto stato di natura pura) non era un vero peccato essendo senza colpa. Per Rosmini invece esso era un vero peccato (ancorché incolpevole) e tale da provocare un guasto nella volontà e dunque la lotta tra le due dilettazioni. L'aiuto dato dunque dalla grazia si sarebbe potuto dire purgativo, illuminativo, unitivo. La grazia innanzitutto aiuta l'uomo a purificare l'idea di virtù. Poi rende efficace quella idea di virtù: «allora cominciava il cuore dell'uomo a sentire la forza della virtù, quando cominciava a veder la bellezza della realità divina ch'ella s'avea congiunta, e a gustarne vivamente il diletto». Infine, illuminato il cuore, «la grazia poteva muoverlo a determinarvisi, e la volontà mossa e dalla grazia resa nel suo atto costante, potea produrre quell'amore infinito, purissimo e insuperabile»[171]. L'azione della grazia si opera nella parte intellettiva dell'anima, ma non è un'azione ideale: è un'azione reale. Ciò rende la visione rosminiana distinta tanto dal tomismo quanto dall'agostini-

giustificato prevale la dilettazione della carne e lo perde; nell'uomo giustificato prevale la dilettazione della grazia di Cristo e lo salva. La volontà è tirata ed aderisce a chi l'attrae maggiormente e più altamente: tale è la legge della volontà; non quella della libertà che domina sopra la volontà. E alla volontà sgraziatamente si fermarono i giansenisti. Essi racchiusero tutti i loro pensieri entro la sfera della volontà che si definisce: 'un appetito razionale'; entro la quale sfera, prescindendo da quella forza superiore che si definisce coll'Apostolo 'potere sulla volontà' e dicesi libertà; trova luogo il sistema delle due dilettazioni contrarie, che, secondo il grado di forza prevalente, esercitano successivamente, o alternativamente il dominio sull'umano appetito. Ma ella era una veduta ristretta ed esclusiva la loro. Essi errarono dunque per non avere osservato che al di sopra della sfera della *volontà* sta nell'uomo un'altra sfera, quella della *libertà*, nata ad esser signora della volontà, che è una facoltà inferiore relativamente a quella; e questo errore nacque nelle menti perché non erano in allora ben distinte queste due attività dell'anima razionale, cioè quella di *volere*, e quella di *eleggere fra le volizioni*, la volontà e la libertà. Per la quale confusione medesima i pelagiani dall'altra parte con i nostri teologi disconoscendo le leggi della *volontà*, e attribuendo ogni potere alla *libertà*, fecero onta alla grazia e alla salvazione di Cristo» (ROSMINI 1992, pp. 324-326).

[171] ROSMINI 1977a, p. 222.

smo platonizzante[172]. Per mezzo della grazia Dio stesso «si unisce realmente con noi e permane con noi unito, sicché in noi è per la grazia qualche cosa di divino che prima non esisteva, congiunto e quasi concorporato coll'essenza dell'anima nostra ... Questa azione divina continua e immanente della grazia nell'anima, dà all'anima una stabile energia, la solleva ad un potere che non avea»[173]. La grazia dà all'essenza dell'anima una nuova forma, produce una nuova «vena di sentire»[174]. Questa vena, questo sentimento nuovo opera mediante la fede, che è anche una percezione divina, ma incipiente, indistinta e non può togliere completamente il mistero, almeno in questa vita.

Ecco dunque che la vena muratoriana della spiritualità rosminiana, nella sua fondamentale modulazione agostiniana, riporta al *Deus absconditus*:

«Ho già mostrato come nelle verità rivelate intorno a Dio si trovi una profonda oscurità e de' necessari misterj. Iddio vi è celato, e la grazia stessa non ne dà che una percezione incoata e indistinta: indi

[172] Era lo stesso Rosmini a chiarire le differenze in un importante passo dell'*Antropologia Soprannaturale* (la quale opera può considerarsi pure, in qualche modo, il suo trattato *De gratia*) dove distingue i tre sistemi, platonico (anche in senso agostinizzante: Malebranche, Gerdil), tomistico e, appunto, rosminiano: «Delle cose dette si può conchiudere a quale sistema si debba attenersi, circa la relazione dello spirito intelligente colla divinità. Perocché tre ve ne possono essere in questo, e sono i seguenti. Il primo sistema è platonico: e in esso si fa DIO anche del lume della ragion naturale. Con un tal sistema tutto si riduce all'*essere reale*, e si perde di vista l'essere ideale. Il secondo sistema opposto al primo è di quelli che negano che sia Dio ciò anche che si sente per la operazion della grazia; ma vogliono che noi partecipiamo solamente di una similitudine di Dio, e non più: e questo sistema è di una celebre scuola di teologi. Con un tale sistema si riduce tutto all'*essere ideale*, e si perde di vista l'*essere reale*. Il terzo sistema è quello che noi seguiamo, e che stimo conforme alla verità e alla ecclesiastica tradizione è quello che stabilisce il lume della ragione non esser più che una appartenenza o se si vuole anco una incoata similitudine di Dio, ma non Dio stesso: il lume poi della fede essere la stessa divina sostanza. Quindi l'ordine naturale esser costituito dall'*esser ideale*; l'ordine poi soprannaturale esser costituito dalla partecipazione dell'*essere reale*» (ROSMINI 1983, I, p. 120). Cfr. BOYER 1940.

[173] ROSMINI 1983, I, p. 89.

[174] ROSMINI 1983, I, p. 91.

il gran desiderio de' santi che si squarci il velo, che apparisca la bella faccia del Signore, il *cupio dissolvi*, e l'assiduità delle orazioni, e delle contemplazioni per ire innanzi in quella notte oscura dalla quale par loro di essere circondati»[175].

Era un protendersi dello stesso Rosmini, oltre la notte oscura, con una adorazione del cuore, che non aveva slanci mistici appassionati, ma una muratoriana tranquillità d'animo, paziente e silente: «e piaciati nel silenzio lui parlante attentamente ascoltare»[176]. Erano, ancora, le parole di Rosmini morente all'amico Manzoni, sopraggiunto al suo capezzale di dolore e di sofferenza: «Adorare, tacere, godere», quasi si direbbe una sintesi della vena muratoriana della sua spiritualità, che lo avvicinava e accomunava al grande scrittore ed amico. Come non sentire in quelle poche, semplici parole un'eco di Muratori e di Pascal? Di Muratori che diceva: «Doniamo dunque a lui il nostro cuore: e poi taciamo, e poi guardiamo di non lagnarci, che sia fatto di noi stessi e delle nostre cose ciò, che giudica bene la sua infinita misericordia.... Che il corpo si dolga, che l'animo si rattristi: pazienza. Purché il cuore nello stesso tempo sia unito a Dio»[177]. E Pascal, nella *Preghiera per il buon uso delle malattie*, scritta nel 1654, in un momento di dolori fisici, diceva: «Fate, mio Dio, che io adori in silenzio l'ordine della vostra provvidenza adorabile nel corso della vita; il vostro flagello mi consoli; e avendo vissuto nell'amarezza dei miei peccati durante la pace, io gusti la dolcezza celeste della Vostra grazia nei mali salutari con cui mi affliggete»[178].

5. *Una scuola italiana di spiritualità*

Rosmini, dunque, si ricollegava all'*Aufklärung* cattolica in Italia ma senza cedimenti all'enciclopedismo e, anzi, con un

[175] Rosmini 1983, I, p. 107.

[176] Lorizio 1993, p. 13.

[177] Muratori 1720, pp. 425-426.

[178] Pascal 1954, pp. 253-254.

forte sentimento anti-voltairiano. Così pure riprendeva la tradizione degli *Augustinenses* ma con un'esplicita avversione al giansenismo ribelle, al riccismo, al «funesto» Sinodo di Pistoia. Ne sono significativo indizio alcuni autori e opere citati nel *Giorno di solitudine*: il *Dizionario filosofico della Religione*[179] del gesuita Claude François Nonnotte[180], noto avversario di Voltaire e dell'illuminismo; Eugenio Guasco, ricordato per scritti su Epicuro, ma autore di un *Dizionario ricciano e anti-ricciano* (che Rosmini possedeva[181]), di sentimenti ostili al giansenismo ma da un punto di vista agostinista[182]; l'opera *De' diritti dell'uomo* del filocuriale e «gesuitico»[183] Nicola Spedalieri, che Rosmini – nella sua riflessione successiva – avrebbe 'superato'[184], ma che rimase pure, in qualche modo, nel suo retroterra, più che filosofico-politico, teologico-spirituale[185] ed ecclesiologico (per via delle af-

[179] In BRS è la prima traduzione italiana (Verona 1774) condotta sulla seconda edizione francese. Cfr. LORIZIO 1993, pp. 49-52, 59, 69, 85, 96, 99; BULFERETTI 1942, p. 19.

[180] Interessante era, per esempio, l'articolo sulla *Superstizione* (pp. 60-71 del tomo IV), dove si confutava Voltaire: «Nelle sue declamazioni contro la superstizione, avvi quasi sempre della empietà, perché si mettono tutto in un fascio, sotto il nome di superstizioni, parecchi usi e osservanze, che o sono prescritte dalla Religione, o non contengono nulla, che non sia conforme allo spirito della Religione. Le associazioni per certi esercizj di pietà, le visite frequenti a certi Altari, o Templi celebri della Santissima Vergine, certe Processioni pubbliche, la invocazione di alcuni Santi, una maniera più semplice, e più ristretta di vestire e di addobbarsi, son tutte cose, che hanno sempre un rapporto almeno indiretto all'Ente Supremo. Possono bensì certi Libertini farne argomento dei loro motteggi, ma non è da stupire, che i libertini parlino da libertini» (pp. 66-67).

[181] In BRS vi è la seconda edizione (Vercelli 1794).

[182] STELLA 1976, pp. 186-187. Il *Dizionario* constava di varie voci in ordine alfabetico. È da notare che non c'era una voce sulla devozione al S. Cuore (pur – come si è visto – ferocemente osteggiata dal Ricci), che non veniva neppure citata né nell'indice delle cose notevoli né – mi pare – nel testo.

[183] ROSA 1981, pp. 39-45. Cfr. anche PII 1989.

[184] DI CARLO 1961; SCHIBUOLA 1940.

[185] TRANIELLO 1993, p. 98.

fermazioni relative alla carità tra i cristiani, alla giurisdizione episcopale fondata sulla carità, al papato come autorità sacerdotale piuttosto che monarchica[186]).

Un'ulteriore conferma di questa 'collocazione' rosminiana è data dal problema del matrimonio. Egli infatti, già da giovane, era ostile alla legislazione sia giuseppinista sia napoleonica[187] in materia matrimoniale. Nel *Panegirico di Pio VII* poi, riprendendo uno spunto di De Maistre, aveva affermato che la santità dei matrimoni era una delle ragioni delle lotte tra il papato e i sovrani temporali[188]. La questione, com'è noto, era stata uno dei tipici terreni d'incontro tra il riformismo giansenista e le pretese giurisdizionaliste dell'autorità politica. L'affermazione della competenza propria dello Stato a disciplinare la materia matrimoniale veniva fondata sulla distinzione tra contratto e sacramento, talvolta (ma non sempre) sostenendo che ministri del sacramento non sono gli sposi ma il sacerdote (così che la sacramentalità del matrimonio consisteva nella benedizione sacerdotale e non nel contratto): il Sinodo di Pistoia stabiliva, infatti, che il ministro unico del matrimonio era il parroco[189]. Gerdil intervenne nella discussione con un *Trattato sul matrimonio* del 1803 che – nell'edizione romana del 1809 – fu compreso tra le opere collegate all'*Auctorem Fidei*, nel volume XV, insieme agli scritti gerdiliani sul S. Cuore. Il cardinale savoiardo sosteneva con forza l'impossibilità di separare nel matrimonio il contratto dal sacramento, sulla base della dottrina cattolica – e citava in proposito Bellarmino e Bossuet – che vede nell'unione coniugale il segno sacramentale della mistica unione di Cristo con la Chiesa. Il potere dei sovrani temporali poteva riguardare pertanto solo gli effetti civili del matrimonio. Gerdil lasciava invece irrisolta la questione per quanto riguardava il ministro del matrimonio, ritenen-

186 STELLA 1981, pp. 750-754.

187 BULFERETTI 1942, pp. 33-90.

188 BULFERETTI 1942, pp. 99-100.

189 VISMARA CHIAPPA 1993.

dola ancora aperta (già Benedetto XIV, pur propendendo personalmente nel considerare gli sposi come ministri del matrimonio, aveva invocato la sospensione delle dispute sull'argomento).

Ma un nuovo momento polemico si ebbe nei primi anni della Restaurazione in Francia: con l'ex-oratoriano Tabaraud che aveva distinto ancora – secondo la tradizione gallicana – il contratto dal sacramento, con Lamennais che gli aveva scritto contro e con Grégoire che aveva scritto contro Lamennais e in difesa di Tabaraud, nel numero della «Chronique religieuse» del 1819 che conteneva pure l'annunzio delle *Osservazioni sulla Morale cattolica* di Manzoni[190] (è da notare, incidentalmente, che Grégoire e Tabaraud furono coloro che ripresero, nell'Ottocento, la polemica giansenista contro la devozione al S. Cuore[191]). Rosmini dunque sostenne la non separazione tra sacramento e contratto, mostrando di conoscere l'opera di Tabaraud (e anche uno scritto di Grègoire del 1826 sul matrimonio dei preti in Francia dopo l'89)[192]. In questi interventi egli era sollecitato dalle discussioni nel Piemonte sabaudo, ma – in realtà – l'argomento gerdiliano e la sacramentalità del matrimonio, in riferimento alle nozze di Cristo con la Chiesa, avevano, come si vedrà, un'importanza decisiva per Rosmini sul piano ecclesiologico. Peraltro, anche sulla questione del ministro del matrimonio, egli appariva in sintonia con Gerdil: nelle *Cinque Piaghe* infatti, valorizzando il sacerdozio comune dei fedeli, ricordava come gli sposi fossero ministri di un sacramento[193]; ma nel 1852, proprio in riferimento alle polemiche

[190] RUFFINI 1931, II, pp. 65-66.

[191] TUCCI 1959, pp. 536-537. Sulla base dell'opera di Tabaraud, scrisse contro il S. Cuore anche lo storico Michelet, in pagine di appassionato anti-clericalismo ma non prive di acutezza storica. È interessante notare come Rosmini, nel 1842, scrivendo al barnabita Piantoni, mostrava di conoscere «certi storici moderni come il Thierry, il Guizot, il Thiers ed altri tali, che hanno de' pregi, a dir vero, ma ancor de' difetti» (*EA*, II, p. 508).

[192] ROSMINI 1977b, pp. 46 e 115.

[193] ROSMINI 1848, p. 20.

nello Stato Sardo, chiariva, con richiami patristici e del magistero della Chiesa, che gli sposi erano i ministri straordinari e il sacerdote il ministro ordinario, entrambi i ministeri essendo necessari[194].

In Rosmini si aveva dunque un momento 'restaurativo' cattolico, anti-giansenista, anti-giurisdizionalista, anti-enciclopedista, ma strettamente congiunto, come si è visto, con il riformismo cattolico, muratoriano e agostinista, settecentesco. In qualche modo egli realizzava una sintesi nuova e tuttavia non lontana dal tentativo, che si potrebbe dire analogo, di Alfonso de Liguori nel secolo precedente. I rapporti di Rosmini con il santo fondatore dei Redentoristi sono in realtà molteplici e complessi. È noto che la polemica antirosminiana di parte gesuitica prese spunto[195] proprio dai rilievi critici di Rosmini nei confronti della teologia morale liguorina. A fronte di studiosi che hanno sostenuto una continuità tra Liguori e Rosmini[196], vi sono altri più inclini a negarla[197]. Probabilmente la questione riguarda più una retta comprensione del «santo del secolo dei Lumi», della sua personalità e spiritualità, piuttosto che Rosmini. Alfonso era 'figlio spirituale' di Filippo Neri[198] e conosceva le opere spirituali di Saint-Jure, di Croiset, di Pinamonti, ma era pure presente e viva in lui una influenza agostiniana, echi sia di Duguet sia di Contenson[199]. Rosmini apprezzava S. Alfonso come maestro di vita cristiana: maestro cioè nella pratica di amare Gesù Cristo e di pregare. Aveva in grande stima opere come *Del gran mezzo della preghiera*: «È coll'orazione – scriveva nel 1831 – che si può far tutto, coll'orazione sola fatta in modo *umile, confidente e perseverante*, come dice

194 ROSMINI 1977b, pp. 197-202. QUACQUARELLI 1980, pp. 99-101.

195 Anche se fu piuttosto nella seconda fase della questione rosminiana che si discusse il preteso anti-liguorismo di Rosmini.

196 CACCIATORE 1946, p. 392.

197 RUFFINI 1931, II, pp. 227-231; TRANIELLO 1966, p. 194.

198 MARCOCCHI 1994, p. 104.

199 HIDALGO 1954; STELLA 1965; STELLA 1976, pp. 180-181.

sant'Alfonso»[200]. Vi sono anzi in Rosmini suggestioni che ricordano la *Pratica di amar Gesù Cristo* o il *Modo di conversare continuamente alla familiare con Dio*, come quando consigliava di «trattar con Dio con piena e dolce confidenza, da lui dimandando ed aspettando ogni cosa che vi necessiti»[201] e come quando osservava: «conviene intrattenersi intimamente con Dio e non permettere mai che il cuore si raffreddi: oltre le frequenti e fervide giaculatorie, si deve ricorrere ai modi d'orazione più facili nelle proprie circostanze»[202]. Anche nell'ambito più propriamente devozionale (del Liguori devoto del S. Cuore ma anche e soprattutto della Passione, dell'Eucarestia, del preziosissimo Sangue) Rosmini apprezzava S. Alfonso e sapeva giungere a note semplici e delicate, per esempio su Gesù bambino[203], quasi di sapore liguorino. Proprio per il tono popolare, capace di parlare

[200] *EA*, I, p. 403.

[201] *EA*, III, p. 27.

[202] *EA*, IV, p. 175.

[203] Alla vigilia del Natale del 1846, egli scriveva alle sue Suore della Provvidenza a Domodossola: «Ah! sì, mie care figlie, uniamoci fidatamente ai Santi Pastori, introduciamoci col favore della Verginella Madre Maria e di San Giuseppe in quella spelonca divenuta la regia del Re dei Re e del Signore della gloria; accostiamoci colla più umile riverenza, ma senza timore ad offerire i nostri omaggi al figliuolo di Dio, al Verbo eterno fatto carne per noi, e nato in una stalla, e riposto dentro una mangiatoia di giumenti (che mistero di pietà! che miracolo di misericordia!) ... Lasciamoci innamorare senza fine da quella sua così dolce amabilità, lasciamoci intenerire dalla sua infanzia che soffre tanto disagio! Ma in rimirarlo così umiliato e così sofferente per nostro amore, ascoltiamo ne' suoi vagiti le prime lezioni che ci dà da quella greppia quel grazioso parvolino, nostro divin Maestro, lezioni di umiltà la più profonda, lezioni di povertà la più estrema, lezioni di carità la più generosa ed eroica pel bene della misera umanità ... Il cuore adunque presentiamogli, in questi santissimi giorni, così disposto, tutto prontezza e docilità ai suoi divini insegnamenti, vuoto di ogni attacco alla terra e di noi stessi: ed egli lo riempirà, lo ricolmerà dei suoi tesori, del suo spirito, di sé medesimo. Così il nostro cuore diventerà sua culla, a lui accettevole, comoda e deliziosa. Così si riscalda il freddo del Bambino GESU', o piuttosto la freddezza dell'anima nostra si accenderà a quelle forme di celeste amore, onde arde quel cuore divino. E così io vi desidero, che tutte allegramente e con santo gaudio celebriate queste belle feste del bambino Gesù» (*EA*, III, pp. 341-342). Si noti il riferimento al S. Cuore.

anche ai contadini, egli stimava nelle missioni lo stile vincenziano e alfonsiano[204]. Anche sul piano della teologia morale, Rosmini affermava di non volersi discostare «dal fondo e dallo spirito» delle dottrine alfonsiane: egli criticava il probabilismo del gesuita Segneri, ma rispetto a S. Alfonso mirava piuttosto a «conciliare il Santo con se stesso». L'intenzione rosminiana era dunque quella di eliminare alcune aporie teoriche (o che almeno gli apparivano tali), perché S. Alfonso era un maestro nella pratica di vita cristiana – cioè, si direbbe, nel «massiccio» – ma non era impeccabile sul piano filosofico-teologico[205]. Rosmini non voleva combattere la morale alfonsiana, ma renderla teologicamente più rigorosa e dunque tale da essere, senz'altro, la migliore[206]. Per tutto questo, nell'ottobre 1841, nel pieno della polemica sui suoi giudizi, egli scriveva a don Paolo Barola: «Seguitate a tenermi raccomandato a Mamma nostra ed anco al caro S. Alfonso, di cui, checché dicano, mi pregio di essere un misero sì, ma tenero e affettuoso devoto»[207].

[204] Nel 1844 scriveva a don Antonio Gasperini: «quello sperimento così felice la rianimerà a continuarsi in questo ministero utilissimo delle sante Missioni, e la consiglierei grandemente a preferire quelle che si fanno ai poveri contadini, come amavan tanto di fare i Santi Vincenzo de' Paoli e Alfonso de' Liguori. È un campo fertilissimo, ma pieno di spine e d'ortiche» (*EA*, III, p. 166).

[205] DE LUCA 1983, pp. 28-29.

[206] Nel 1846, al p. Antonio Bottari, scriveva: «Le *Osservazioni sulla morale cattolica* di Alessandro Manzoni è libro eccellente, come tutte le cose stampate di tanto autore. Alla *Morale* del Padre Natale Alessandro preferirei di gran lunga quella di S. Alfonso, ottima in generale, meno forse alcune questioni sulla coscienza, intorno alle quali mi sono spiegato nel *Trattato sulla coscienza* da me pubblicato» (*EA*, III, p. 288). Qualche anno prima, nel 1841, aveva scritto a don Paolo Barola a Roma: «Mi parlate anche d'esame che si fa costì di qualche cosa da me scritta intorno alla dottrina dell'amabilissimo mio S. Alfonso Liguori. Io non so d'aver scritto altro se non ciò che voi avete letto nella *Storia de' sistemi della morale*, e nel *Trattato della Coscienza*. Io credo che ciò che ne ho detto in tali libri, chi ne intende il fondo, sarà considerato come una difesa del sant'uomo, e un'avvertenza data a chi potesse, male intendendole, abusare delle sue dottrine» (*EA*, II, p. 461).

[207] *EA*, II, p. 491.

L'opera di S. Alfonso che, tuttavia, più profondamente influenzò Rosmini e che quasi rappresenta la cifra emblematica dei rapporti tra i due autori e tra le due spiritualità, era la *Selva di materie predicabili ed istruttive* (in particolare, forse, la parte II). In quest'opera il Liguori, oltre a fare largo ricorso alla S. Scrittura, a S. Agostino, ai Padri, a S. Bernardo, riferiva pure in sintesi «ciò che scrisse il dotto e celebre Lodovico Muratori in quel suo aureo libretto dell'*Eloquenza popolare*»[208]. Le istruzioni alfonsiane riguardavano la vita spirituale dei sacerdoti. Ed egli osservava:

«Se sapremo tutte le scienze, e non sapremo amare Gesù Cristo, niente ci servirà per la salute eterna; ma se sapremo amar Gesù Cristo sapremo tutto e saremo sempre felici. Beati dunque coloro a cui è data la scienza de' santi, ch'è la scienza di amare Dio! ... Scrisse S. Agostino: *Si sapientia Deus est, verus philosophus est amator Dei*. Iddio è la stessa sapienza; dunque il vero filosofo (filosofo significa chi ama la sapienza) è chi veramente ama Dio ... Oh quanto imparò più S. Filippo Neri nelle grotte di S. Sebastiano, dove si trattenea le notti intiere a far orazione, che ne' libri che avea letti!»[209].

Il Liguori non disconosceva l'utilità della cultura, non faceva l'elogio dell'ignoranza: «Non si nega esser utile, anzi necessario lo studio ai sacerdoti; ma il più necessario è lo studio del crocifisso... Bisogna prima attendere a noi col fare orazione, e poi all'aiuto del prossimo»[210]. Erano temi e motivi che trovavano una sintonia profonda con la spiritualità rosminiana. E infatti Rosmini, «per prendere le dottrine riguardanti lo stato ecclesiastico», consigliava: «Queste si possono cavare ancora dalla *Selva* di S. Alfonso Liguori»[211]. Egli stesso faceva largo ricorso alla *Selva* (e ad altre opere alfonsiane[212]) nelle *Conferenze sui doveri ecclesiastici*, nelle

[208] De Liguori 1847, p. 116.

[209] De Liguori 1847, pp. 128-129.

[210] De Liguori 1847, p. 130.

[211] *EA*, I, pp. 589-590.

[212] La *Teologia Morale* e *La Messa e l'officio strapazzati*.

quali molti riferimenti patristici sono da essa mutuati[213]. La *Selva* fu probabilmente importante anche per far accostare Rosmini a testi lontani dalla sua spiritualità (come le rivelazioni di S. Brigida) o ad autori spirituali che gli potevano essere congeniali ma che erano da lui poco frequentati (come S. Lorenzo Giustiniani).

Anche dal punto di vista della spiritualità, pertanto, Rosmini non si contrapponeva a S. Alfonso ma conciliava il santo con se stesso: la confluenza della vena filippina e della vena muratoriana nella spiritualità rosminiana costituiva, infatti, pure un approfondimento e un completamento del liguorismo. Si trattava dunque di una ripresa ottocentesca della sintesi alfonsiana, ricollocata in un contesto agostinista, mentre da parte gesuitica si riprendeva e si esaltava S. Alfonso per il suo benignismo e anti-rigorismo e lo si inseriva nel quadro del devozionalismo gesuitico (culto mariano e devozione parediana al S. Cuore).

Filippo Neri e Muratori, gli *Augustinenses* ortodossi[214] e Alfonso de Liguori: tutti autori che riportavano Rosmini a un clima spirituale tipico dell'Italia, a una tradizione religiosa italiana. La posizione anti-tedesca di Vannetti[215] e il purismo di Cesari non erano solo confinati nell'ambito letterario. Il richiamo rosminiano, in filosofia, alla «scuola italiana» di S. Tommaso, S. Bonaventura e Gerdil[216] aveva un afflato più vasto. Nella prefazione al *Nuovo Saggio*, pur lamentando «l'indifferenza de' tempi nostri» e l'intiepidirsi del «fervore della pietà», Rosmini riconosceva la sostanziale fedeltà della nazione alla sua tradizione religiosa con parole di lode «a questa mia diletta Italia – come egli scriveva – ond'ho la vita e la favella, a questa Italia mantenitrice devota della fede de' veri suoi padri, e che di tanta fedeltà fa la sua

213 QUACQUARELLI 1980, pp. 121-122.

214 Per il carattere peculiarmente italiano dell'agostinismo rigido settecentesco cfr. JEMOLO 1928, p. 419; VECCHI 1962, p. 249.

215 BULFERETTI 1942, p. 4.

216 BULFERETTI 1942, p. 53; TRANIELLO 1966, pp. 140-141.

gloria più bella»[217]. Egli mirava «alla rinnovazione della nostra filosofia e della nostra letteratura, alla creazione insomma d'una dottrina italiana»[218]. In qualche modo, senza forse la stessa consapevolezza che mostrava nel campo filosofico e letterario, Rosmini mirava anche alla creazione di una scuola italiana di spiritualità. E in certa misura vi riuscì, perché – dopo di lui – non pochi degli aspetti più originali e tipicamente 'autoctoni', che si ebbero nella vita spirituale italiana, si riallacciarono alla sua lezione. Non vi era peraltro in tale aspirazione alcuna boria nazionalistica, sia perché ciò sarebbe stato incompatibile con il fondamento evangelico sia perché la presenza del papato in Italia conferiva alla spiritualità italiana un più marcato segno di romanità e cioè di universalità e di cosmopolitismo cattolico[219]. La spiritualità rosminiana, dunque, sapeva trovare aperture e mediazioni verso le altre correnti spirituali cattoliche senza perdere il proprio timbro originale e la propria specificità. L'intonazione filippina, infatti, era la personale approssimazione di Rosmini alla cultura ultramontana e alla spiritualità gesuitico-liguorina e salesiana dell'Italia della Restaurazione. L'intonazione muratoriana era invece l'approssimazione a quel cristianesimo pratico-operativo e a quella spiritualità vincenziana e calasanziana, anch'essa presente nel cattolicesimo italiano dell'Ottocento. Gli 'emblemi' di queste due correnti erano il S. Cuore per l'indirizzo gesuitico-liguorino e la Carità per quello vincenziano. Si pensi alle nuove fondazioni religiose, nate appunto nel XIX secolo: quelle che nel nome contenevano un riferimento al S. Cuore si collegavano alla spiritua-

[217] ROSMINI 1934b, p. 40.

[218] *EC*, III, p. 573.

[219] Nella citata prefazione al *Nuovo Saggio*, dopo essersi rivolto – come si è visto – all'Italia, Rosmini continuava rivolgendosi «a questa eterna città dov'io scrivo, nella quale è la pietra fondamentale dell'edificio della Chiesa, ove di tutte le nazioni concorrono gli uomini siccome alla loro patria, e si mescolano insieme siccome in una medesima cittadinanza, ove i credenti sparsi per l'universo si ricongiungono, si riabbracciano a' piedi di un padre comune, nel volto del quale mirano l'immagine viva di Gesù Cristo» (ROSMINI 1934b, p. 40).

lità gesuitico-liguorina, quelle che avevano la Carità nel nome erano più vicine alla corrente vincenziana[220]. Rosmini diede vita all'Istituto della Carità: ma la sua originale posizione spirituale consentiva una mediazione significativa verso tutte e due le correnti.

Il 2 agosto 1844 Rosmini scriveva a don Giuseppe Roberto Setti gravemente malato: «Oh l'amore di Gesù Cristo e l'amore a Gesù Cristo siano le due vene della consolazione vostra sul letto del dolore!»[221]. Parafrasando quest'immagine rosminiana si potrebbe vedere, nella spiritualità di Rosmini, la vena filippina tendente all'amore a Gesù, in particolare a Gesù nella Passione, e la vena muratoriana che contempla l'amore di Gesù, in particolare di Gesù Crocifisso, e tende alla cristoconformazione: la circolazione tra queste due vene è la dinamica profonda della carità. Amore a Gesù significa avere un «cuor dolce e arrendevole»[222] che cerca l'unione amorosa con Dio: «Questo è il gran segreto: avere Dio sempre presente e l'eterna vita; e stimare nulla il resto. Così si adempie il precetto di Cristo: 'tenetevi in me e io in voi: senza di me non potete far nulla'. Unione dunque con Cristo abituale, continua, cuore a cuore, affetto ad affetto»[223]. Amore di Gesù significa «la carità che viene da Dio, e che altro non ama se non Dio anche negli uomini»[224]. Tra questi due amori vi è circolarità, a partire dal secondo: «Nell'amore dunque di Dio verso di noi si sta il nostro amore verso di Dio: Dio ci ama il primo. Per questo noi amiamo Dio. Non v'è cosa in noi, per la quale Dio ci ami; ma amandoci egli, fa essere in

220 Vi erano poi casi di *contaminatio* tra i due indirizzi, come nella congregazione femminile fondata dal Mazza: cfr. DE GIORGI 1994b, pp. 181-182. Più in generale, si vedano NAPOLETANO 1983; ROCCA 1994.

221 *EA*, III, pp. 113-114.

222 *AS*, p. 278.

223 *EC*, IX, p. 436.

224 *AS*, p. 353. E ancora: «Or come è che Dio ci ama? Non per godere di noi, ma, dirò così, per usare: per usare poi non a suo vantaggio, ma a nostro. L'amor suo adunque verso di noi, che è altro se non la bontà sua che in noi splende? E come splende, se non per l'amor nostro verso di lui?» (*AS*, pp. 378-379).

noi la giustizia, cioè l'amore di Dio, unica cosa degna d'amore». D'altra parte «questa carità che fa conoscere e quasi palpeggiare Iddio, è solo Gesù Cristo»[225] e in questo amore «giace veracemente l'amore del prossimo, poiché se fosse fuori di lui, già non sarebbe più amore»[226].

In tale circolarità dell'amore – che stringeva i rapporti tra l'uomo e Dio ma senza confusioni – Rosmini decantò una consapevolezza spirituale, imperniata, come si è visto, su una precisa concezione della grazia. Ciò gli consentì di superare un certo misticismo platonizzante giovanile, che si può talvolta intravedere nel *Giorno di solitudine*[227] e che derivava dall'influenza di Ercolano (Anton Nicolaus) Oberrauch, minore riformato, l'esponente di maggior rilievo della scuola platonica in Tirolo a cavaliere dei due secoli. Nel novembre 1817 Rosmini esortava il Sonn a studiare, appunto, le opere di Oberrauch, del quale egli si «innamorava ogni dì più»[228]. Ma il 4 ottobre 1831 scrivendo al Padulli criticava quel misticismo che aveva le sue radici proprio in Oberrauch: «il misticismo io lo faccio consistere in una confusione tra l'ordine naturale e l'ordine soprannaturale, per siffatto modo che si ricorre a Dio distruggendo le cause seconde, errore fatale alla Religione, sebbene coperto di maschera religiosa»[229]. In tale misticismo cadeva, secondo Rosmini, anche Malebranche (e non era sufficiente a correg-

225 *AS*, pp. 381-382.

226 *AS*, p. 324.

227 «Oh altissima ventura di chi spera amando, perciocché essi conversano ne' cieli! E' cominciano a godere dell'amore della divinità. Perciocché Iddio vi ha amati prima acciocché foste beati, colla dilezione di chi amando vi ha fatti assai buoni. E beati sarete perfettamente quando starete attaccati a chi amate; stare attaccati eternamente per mezzo dell'amore» (LORIZIO 1993, p. 121). Non è in realtà chiarissimo se Rosmini si riferisse alla visione beatifica: citava comunque Oberrauch. Per una relativa 'svalutazione' della ragione nel giovane Rosmini si veda anche: *EC*, I, pp. 87-98.

228 *EC*, XIII, pp. 56-57.

229 *EC*, IV, p. 84.

gerlo neppure l'interpretazione datane da Gerdil)[230]. Questi misticismi platonizzanti – come quelli di Cartesio, Spinoza, Berkeley e Schelling – avevano, per Rosmini, un loro fascino e una loro bellezza, perché confinavano con la verità; ciò nonostante erano interamente falsi e il Roveretano concludeva: «Il bello talvolta è cagione di molti inganni sì dell'intelletto che dell'animo»[231].

Ma proprio alla bellezza, nel suo senso soprannaturale e cristiano, conviene ritornare per comprendere il sintesismo dinamico delle due vene della spiritualità rosminiana nella circolarità dell'amore e nel movimento di 'sistole e diastole', di Unità e Totalità, della carità divina. Vi era infatti in Rosmini un amore della bellezza soprannaturale che – nella sua esperienza spirituale – traluceva come amore soprannaturale della bellezza. Si potrebbe dunque parlare di 'filocalia', anche per il suo retroterra patristico, dei Padri greci soprattutto. In quest'orizzonte andrebbero, peraltro, viste le riflessioni rosminiane sull'estetica e sul rapporto essere-bellezza[232], fino alla 'callosofia' del capitolo decimo del libro terzo della *Teosofia*[233]. Questa filocalia, questo amore per la bellezza divina, per la luce increata del Tabor, era anche un cammino di conoscenza, un itinerario a Dio, o almeno ne costituiva un aspetto fondamentale:

> «Questo progresso della cognizione intorno a Dio viene eccellentemente descritto da S. Ilario nel suo primo libro della Trinità, raccontando per quali passi egli pervenne alla fede cattolica. Dagli errori de' filosofi e del volgo pagano col lume della ragione all'unità di Dio: indi s'imbatté nei libri di Mosè, e da quelli attinse la cognizione della essenza divina consistente nell'essere, della sua eternità, infinità, incomprensibilità e inenarrabil bellezza»[234].

E ai libri di Mosè o meglio alla S. Scrittura attingeva Rosmi-

[230] *EC*, IV, p. 504.

[231] ROSMINI 1986b, I, p. 239.

[232] PIEMONTESE 1961; CARCURO 1971; DE FAVERI 1993.

[233] BOZZETTI 1940.

[234] ROSMINI 1983, I, p. 168.

ni per penetrare i rapporti tra la bellezza ed i giusti. Infatti

> «la Scrittura è quella che ne chiama ad ammirare i giusti anche da parte della bellezza. Ella ci descrive le virtù come bei vestimenti ed ornati dell'uomo. Così in Isaia parla la Chiesa di Gesù Cristo (c. LXI): 'Grandemente mi rallegrerò io del Signore, e l'anima mia esulterà nel mio Dio, perché egli mi ha rivestita della veste di salute, e del manto di giustizia mi ha addobbata, come sposo adorno della corona, e come sposa abbellita delle sue gioje'. Altrove (Isaia XXXV) s'attribuisce alla Chiesa 'la bellezza del Carmelo': e peculiarmente questa bellezza è celebrata nell'inarrivabile Epitalamio della Cantica. L'innocenza nella Scrittura è una veste candida e risplendente. Quindi nel salmo L dice a Dio chi l'aveva imbrattata: 'mi laverai e verrò bianco sopra la neve'. Sulla qual parola commenta l'angelico Dottore: 'E' dice sopra la neve, perché il candore dell'anima santificata eccede ogni bellezza corporea', come apparve (Matt. XVII) nella trasfigurazione di Cristo. Poiché, che sien quelle vesti cel fa sentire Isaia là dove dice (XLIX) 'tutti questi saranno il manto, di cui tu ti rivestirai ed abbiglierai come sposa'. Donde mostrasi per quel passo del Salmo, che alla veste di Cristo si viene a partenere pel battesimo; secondo anche l'Apostolo che scrive a' Gal. III: 'Quanti foste battezzati, tanti vestiste Cristo'»[235].

Per penetrare nella luce increata di questa bellezza nascosta occorre distinguere la luce della grazia, propria della vita terrena, dalla luce della gloria, propria della vita soprannaturale[236]. Ma Rosmini parlava di una «gloria della grazia»[237]

[235] ROSMINI 1843, pp. 361-362.

[236] «L'oscurità di questa percezione indistinta è insegnata nelle divine Scritture con una figura assai acconcia. Si distingue la *faccia* di Dio, dalla *schiena* di Dio ... in questa vita si percepisce veramente Iddio pel lume della grazia ma quasi in ischiena; nell'altra vita poi si percepisce la stessa sua *faccia*, il che forma il lume della gloria» (ROSMINI 1983, I, p. 112).

[237] «Ed è degno di attenzione questo, che nelle divine Scritture si applicano le stesse maniere di dire tanto al lume della gloria, come al lume della grazia: anzi lo stesso vocabolo di *gloria* viene adoperato talora a significare quella manifestazione che fa di sé Iddio in questa vita a' Santi suoi; come a cagione d'esempio ne' passi seguenti: 'Tutti peccarono, ed abbisognano della gloria di Dio'. 'E non ti ho detto che se crederai vedrai la gloria di Dio?'. E l'Apostolo dice la *gloria futura* per distinguere quella del cielo dalla *grazia* che s'ha in questa terra: e quando vuol parlare del presente dice la *gloria della grazia*: nelle quali maniere solo è ad osservarsi questo che la gloria della grazia in questa vita è tutta da

o «gloria interna»[238], attraverso la quale l'uomo, nella vita terrena, ha in sé la gloria di Dio, ma nascosta. La gloria della grazia è la percezione di qualche barlume di tali infinite bellezze nascoste e, in esse, il sentimento del Tutto[239]:

«Ora questo sentimento del TUTTO ha tre forme o modi. Il primo modo è di sentire una potenza o forza che opera in noi invisibile, ma irrepugnabile, somma, intima nella nostra personalità, sentesi la presenza in noi di tal cosa che c'invade, e domina sostanzialmente ... Nella grandezza di questa forza si sente il TUTTO, e questo modo di sentire è il fonte del timore di Dio. Il secondo modo del sentimento del TUTTO è mediante una *notizia* di Dio, un'idea, una concezione sebben negativa, nel che sta la fede. In questa notizia e pensiero di Dio noi veggiamo tanta bellezza, che l'intelletto nostro n'è rapito e vinto: sentiamo che è superiore a tutto quell'idea, che è insieme sostanza, cibo dell'anima che la sazia ... Il terzo modo del sentimento del TUTTO è quando da quella notizia, si diffonde e spande largamente in noi una luce che trae a sé irresistibilmente colla sua bellezza ineffabile la volontà e l'amor nostro, e ci prende allora tale un amore che è qualche cosa di pieno, di sostanziale, una manna che ci pasce, un vino che ci letifica: nutrimento e delizia incomparabile dell'anima ebbra e vinta in pelago d'amore: ove sì fattamente riposa e quieta ogni suo desiderio, che sente non restargli altro a desiderare, e tutto possedere nel solo amore»[240].

Dio; là dove in cielo la gloria di Dio ridonda in noi: o sia, secondo il sentimento dello stesso Apostolo, l'uomo in questa vita ha bensì la gloria di Dio in sé, ma nascosta e velata; la quale poi nell'altra vita non fa che in lui stesso scuoprirglisi e rivelarglisi» (ROSMINI 1983, I, p. 127).

238 Nell'*Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata*, Rosmini distingueva la «chiarezza o gloria interna, che ha il giusto cristiano in questa vita» dalla «chiarezza e gloria sfolgorante e completa che avrà nell'altra» (ROSMINI 1966, p. 229).

239 «La grazia gli mostra qualche tenue lume, qualche particella delle infinite bellezze che gli stanno velate e nascoste ... Questa parte occulta di Dio, questa misteriosa essenza è propriamente l'oggetto della fede: ed il veicolo della grazia, lo stimolo divino, la punta quasi direi della divina sostanza con cui Dio tocca l'uomo. Perocché in questa parte occulta l'uomo percepisce però il concetto del TUTTO; e sebbene l'uomo non distingua niente o poco di ciò che è in questo tutto, egli sa però che ivi è il TUTTO. Il TUTTO, cioè tutto l'essere, tutto il bene sono sinonimi» (ROSMINI 1983, I, p. 97. Cfr. anche pp. 115-116).

240 ROSMINI 1983, I, pp. 157-158. Si potrebbe forse parlare di sentimento del sublime per il primo modo; di gaudio del bello per il secondo modo; di gaudio della contemplazione del bello per il terzo modo.

L'operazione della grazia è dunque deiforme (cioè Dio stesso, in qualche modo, diventa realmente forma dell'anima del giusto), ma anche triniforme. In particolare è da sottolineare il secondo modo che è tipicamente verbiforme: il battesimo infatti incorpora realmente a Cristo e conforma a Cristo. La bellezza soprannaturale che si ama è dunque soprattutto la bellezza del Verbo incarnato, la bellezza di

«Dio disceso e fatto uomo, mansuetissimo uomo, cui di sì amabili tinte fu colorito già fin dai profeti. Nel salmo XLIV se gli dice: 'Tu vinci in beltà i figliuoli degli uomini: la grazia è diffusa sulle tue labbra'. E la sposa del cantico de' cantici (c. I): 'Quanto tu sei bello, amato mio! Che grazie e attrattive hai tu mai!' e nel V: 'Come gigli sono i tuoi labbri, che mirra stillano della più pura' ... Nel cuore, non più nelle pietre, promette di scrivere la sua legge in Geremia (XXXI), e nelle viscere stesse dell'uomo, le quali parti sono tenute nelle Scritture per le sedi degli affetti ... Quindi assai bene il salmo XLIV esorta Cristo 'a cingersi la spada a' fianchi, tender l'arco, avanzarsi e regnare felicemente colla sua speciosità e bellezza'. Cristo dunque colla bellezza vinse, né altro fece che illuminare colla grazia sua gli occhi dell'anima, acciocché potessero vedere quella forma e faccia dell'onesto, la quale, dicea Platone, se vedere da noi si potesse, mirabili amori ecciterebbe della sapienza (Cic. *De off.* l. I). E quindi nel libro della Sapienza (c. XIII) è chiamato 'generatore della bellezza'. La genera il Verbo in tutte le cose; ma all'uomo dando a veder sé stesso, la genera in un modo più sublime, il fa in somma simile a sé»[241].

In questa prospettiva, si direbbe, la cristologia e l'ecclesiologia potrebbero essere viste come una «callologia soprannaturale»: ma soprattutto la vita di fede e la spiritualità vissuta sono nel segno della filocalia, cioè di un movimento luminoso dell'amore che è triniforme e cristocentrico.

«Di che si vede quale ruota di perpetuo movimento luminoso e grandioso si giri nell'anime beate di que' santi che hanno in se stessi la Trinità. Imperocchè l'Amore è sempre in attività dentro essi a contemplare la Sapienza, nella quale si vede il principio di lei come infinito e necessario: alla vista del quale l'anima si congiunge più ed è tratta alla sapienza sussistente che emana di sé un Amore

241 ROSMINI 1843, pp. 365-366.

infinito; il quale torna a riflettersi in quella sapienza che è lume che mostra l'eterno primordiale principio altissimo il quale operando perpetua questa dilettosa vicenda e quasi ondulazione di recondito e secretissimo godimento»[242].

[242] Rosmini 1983, I, p. 226.

Capitolo quarto

Il Sangue di Cristo: sacrificio, sacramento, martirio

1. *I cappuccini veneti e il S. Cuore*

La maggior parte degli studi generali dedicati alla spiritualità di Rosmini parla di una spiritualità, o di una teologia, della Croce[1]. Molti lavori particolari e specifici sono stati invece indirizzati allo studio della devozione rosminiana per il Preziosissimo Sangue di Cristo[2]. Le due prospettive vanno tuttavia viste in stretta connessione perché si illuminano reciprocamente.

È stato sottolineato, non senza ragione, il carattere tipicamente italiano e particolarmente ottocentesco, pur nelle sue 'radici' medievali, della devozione al Preziosissimo Sangue[3]; anzi la si è collegata soprattutto all'ambiente romano degli anni trenta del XIX secolo[4]. In effetti, anche se alcuni studi hanno evidenziato l'importanza della riflessione sul Sangue della redenzione nell'età patristica[5], il rapporto sangue-religione era tema romantico, anche fuori d'Italia, per esempio in Francia[6].

L'Ottocento italiano vide una presenza di apostoli della de-

1 TRANIELLO 1971, col. 2287; A. VALLE 1985; GIORDANO-LORIZIO-MURATORE 1989.

2 [PUSINERI] 1960; PEDRINI 1989; BELLWOOD 1992.

3 BARSOTTI 1971; MARCOCCHI 1994, p. 118.

4 NASELLI 1963; PEDRINI 1989, p. 1253.

5 VATTIONI (ed) 1982; BELLWOOD 1992, pp. 13-14.

6 BOWMAN 1981.

vozione al Preziosissimo Sangue nell'Italia centrale e nel Lombardo-Veneto. A Roma il canonico Francesco Albertini – che fu poi vescovo di Terracina, Sezze e Priverno – fondò nel 1808 l'Arciconfraternita del Preziosissimo Sangue e scrisse la *Coroncina* e le *Sette Offerte del Preziosissimo Sangue*. Suo discepolo spirituale fu Gaspare Del Bufalo che nel 1815 fondò la Congregazione dei Missionari del Preziosissimo Sangue e diffuse largamente la devozione, con pratiche semplici e con un timbro di apostolato. Legati, in diverso modo, al Del Bufalo furono Vincenzo Pallotti e il passionista Vincenzo Maria Strambi, poi vescovo di Macerata e Tolentino. Quest'ultimo, su invito di Del Bufalo, scrisse nel 1820 *Il mese di luglio consacrato al Preziosissimo Sangue del nostro Divino Redentore*: la devozione prese in lui un tono più interiorizzato e ascetico, fu collegata ai singoli sacramenti (non però al sacerdozio e al matrimonio), alle virtù teologali, ai novissimi (purgatorio, inferno, paradiso), alle diverse effusioni del Sangue di Gesù Cristo, al culto mariano. Nel Lombardo-Veneto si ricordano soprattutto Maddalena di Canossa, fondatrice delle Figlie della Carità (Canossiane) e Antonio Rosmini, che – per quanto riguarda questa devozione – subì l'influenza della Canossa. L'intonazione canossiano-rosminiana della devozione al Preziosissimo Sangue viene vista nella necessità dell'unione dell'uomo al sacrificio di Cristo[7], dunque in una conformazione al Crocifisso[8].

È da notare, comunque, che nel rigoglioso devozionalismo ottocentesco – e specialmente durante il pontificato di Pio IX – la devozione al Preziosissimo Sangue appariva contigua e talvolta intrecciata ad altre devozioni cristologiche: soprattutto alla devozione parediana al S. Cuore in una prospettiva di spiritualità gesuitica, ma anche alla devozione alle Cinque Piaghe in una prospettiva di spiritualità 'mendicante' o passionista (del resto non mancava neppure chi, come Bertoni, coniugava S. Cuore e S. Stimmate o Piaghe della Passione, ma sempre in una linea spirituale d'intona-

[7] Barsotti 1971, p. 56.

[8] Marcocchi 1994, pp. 94-95.

zione gesuitica). Pio IX estese alla Chiesa universale prima la festa del Preziosissimo Sangue (col decreto *Redempti Sumus*) il 10 agosto 1849, al ritorno da Gaeta e per adempiere a un voto fatto[9], e, poi, la festa del S. Cuore il 23 agosto 1856 (un anno dopo la morte di Rosmini). Non ebbe altrettanta fortuna la festa delle Cinque Piaghe, che, comunque, già dalla seconda metà del XVIII secolo era stata concessa nella Repubblica di Venezia – dove era celebrata, come in altre parti, il venerdì dopo l'ottava del *Corpus Domini*: giorno che fu poi dedicato alla festa del S. Cuore – e alla Congregazione dei Passionisti, che ottennero di celebrarla il venerdì dopo la terza domenica di Quaresima. Nel 1831, un anno prima della stesura delle *Cinque Piaghe* da parte di Rosmini, la Congregazione dei Riti estese alla diocesi di Roma la celebrazione degli Uffici della Passione, compreso l'Ufficio delle Cinque Piaghe.

In Rosmini accanto all'influenza canossiana, ed anzi prima di essa, ve ne erano altre, con accenti e modulazioni differenti, che si ricollegavano alle due vene profonde della sua spiritualità. Devoto del Preziosissimo Sangue era infatti il Cesari, che lo intendeva sia in senso eucaristico sia in collegamento all'umanità di Cristo unita alla Persona divina del Verbo (così come le altre parti del corpo, le piaghe, il S. Cuore e anche le spine perché ferivano la testa)[10]. Ma pure

[9] Sulla devozione di Pio IX cfr. PEDRINI 1987.

[10] «L'umanità sacrosanta di Gesù Cristo ingenerata di Spirito Santo nell'utero della Vergine, fu lo strumento vivo di tutte le altissime operazioni, che la Persona divina del Verbo esercitò in redenzione e salute del genere umano... Per questo la Chiesa propone a' fedeli di adorare quella divina Persona così Dio ed Uomo in se stessa, e nella Santissima Eucaristia, nella quale sotto le spezie del pane è il Corpo, e sotto le spezie del vino è il Sangue di Gesù Cristo. E perocché non pur a tutto il corpo, ma ad ogni parte di lui è unita, e rimane inseparabilmente congiunta la persona del Verbo (che non fu divisa eziandio ne' tre dì che morto fu nel sepolcro); pertanto ad ogni membro e parte di lui è da rendere la medesima adorazione. Così la Chiesa fa la festa del prezioso Sangue di Cristo, e quella altresì delle piaghe, cioè delle mani e de' piedi e del costato di lui forati dalla lancia e da' chiodi; così fa delle spine, cioè del suo capo da esse trafitto, come parte di una divina persona» (CESARI 1838, pp. 9-10).

dalla 'vena muratoriana' giungevano stimoli e suggestioni. Prospero Lambertini si era opposto alla concessione della festa del S. Cuore perché essa non era, tra l'altro, una festa in onore di una reliquia di Cristo come, appunto, la festa del Preziosissimo Sangue (che era stata concessa dove si conservava una tale reliquia). Egli poi discusse la questione se il sangue sparso in terra da Cristo durante la Passione (e riassunto nella Resurrezione) restasse ipostaticamente unito al Verbo e si pronunciò in senso positivo[11]; osservando pure che le reliquie del sangue prezioso, conservate da qualche parte, non erano state riassunte da Cristo nella Resurrezione perché non appartenevano all'integrità del suo Corpo (e non dovevano ovviamente essere considerate come unite ipostaticamente al Verbo)[12]. Infine, da pontefice, fece com-

[11] «Si è detto, non essere stata separata la Divinità né dal Corpo, né dall'Anima di Cristo, nel tempo che il Corpo era nel Sepolcro, e l'Anima era discesa nell'Inferno: ma, se ne restasse unita la Divinità al Sangue sparso nella Passione, e che restò in terra sparso, pria che fosse riassunto nella Risurrezione, che è lo stesso che dire, se il Sangue nel triduo della morte restasse ipostaticamente unito al Verbo Divino, è stata una gran questione nella Chiesa di Dio. È stata ella esposta da noi *nel to. 2 de Canonizatione al c. 30. n. 4 e seg.* Ma, dopo che dal Sacro Concilio di Trento *alla Sess. 14. c. 3.* è stato definito, essere nell'Eucaristia il Corpo sotto la specie di pane, ed il Sangue sotto la specie di vino, e l'Anima sotto l'una e l'altra per forza della naturale connessione, e, come si dice, concomitanza, per cui le parti di Cristo Signore, che già è risorto da morte, e non più muore, s'uniscono fra di loro, restando chiaro, che il Sangue fu vera parte di Cristo, siccome il Corpo restò unito al Verbo, perché era parte dell'umanità del Redentore, così il Sangue, che pure era parte della stessa, e che dovea riassumersi nella Risurrezione, dovea per la stessa regione restar unito al Verbo: in tal maniera che chi oggi dicesse il contrario sarebbe in errore» (LAMBERTINI 1770, p. 149).

[12] «Accenneremo dunque solamente in questo proposito, che ritrovandosi in alcuni luoghi, e particolarmente nella Città di Mantova, la famosa Reliquia delle Gocce del Sangue di Cristo, che scaturì dal di lui Costato, può sembrare, che ciò non concordi con quanto di sopra si è accennato, cioè, che risorgendo riassunse lo stesso Corpo, e lo stesso Sangue, che aveva. Di ciò abbiamo trattato *nel l. 4 de Canoniz. alla p. 2. c. 7.* ove anche coll'autorità di gravi Teologi abbiamo detto, esser potute rimanere in terra alcune gocce del prezioso Sangue di Cristo, che non appartenevano all'integrità del suo Corpo, e che però non era d'uopo, che ad esso si congiugnessero nella Risurrezione; perché sebbene il Verbo Divino fu sempre unito ipostaticamente a quelle parti, che appartenevano

porre la Messa e l'ufficiatura propria in onore del Preziosissimo Sangue[13]. Peraltro lo stesso Muratori, come si è visto, coltivava personalmente il culto al sangue di Cristo.

Un'eco delle riflessioni di Cesari e di Lambertini sul Preziosissimo Sangue si aveva anche in Rosmini (che, tuttavia, vi imprimeva pure un suo personale timbro teologico-spirituale):

«Ma primieramente – egli scriveva – si consideri che la divinità non abbandonò giammai né il corpo né l'anima di Cristo, perché quella persona era il Verbo. Cristo dunque, sebben morto come uomo, era vivo come Dio ed aveva la podestà di riassumere la sua vita umana come aveva avuto la podestà di deporla. Cristo come Dio conservava il suo corpo immune dalla corruzione, lo conservava in suo potere, né perciò permetteva che di lui si vestissero altri animali, come accade de' cadaveri degli altri uomini, ne' quali si generano i vermi ed altri minimi esseri viventi, quand'anzi può credersi che il divin corpo non avesse ricevuto nella Passione alcuna di quelle disorganizzazioni che impediscono assolutamente di vivere, eccetto l'emissione del Preziosissimo Sangue. Di poi non sarebbe alieno dal credersi, che, quantunque Gesù Cristo avesse cessato di vivere della vita naturale dell'uomo, tuttavia vivesse l'anima sua della vita eucaristica»[14].

Tuttavia per comprendere la nascita e la caratterizzazione originaria, ma sempre fondamentale, della devozione al Preziosissimo Sangue in Rosmini occorre rifarsi all'ambiente roveretano e familiare. Nella vita spirituale di Rovereto, a cavaliere dei due secoli, non era mancato un alito di 'pietà regolata' esplicitamente anti-tedesco, ostile cioè a certo devozionalismo barocco e quasi superstizioso del Tirolo austriaco. Nel 1791 Gregorio Fontana aveva scritto a Carlo Rosmini con tono sarcastico:

all'integrità del Corpo di Cristo, e che con esso dovevano ricongiungersi nella Risurrezione, non fu però sempre unito a quelle parti, che non appartenevano all'integrità del Corpo, e che non dovevano ricongiungersi col Corpo nella Risurrezione» (LAMBERTINI 1770, p. 158).

[13] [PUSINERI] 1960, p. 289.

[14] ROSMINI 1966, pp. 186-187.

«Soprattutto mi è ito a sangue ciò che dice toccante la distinzione della nostra valle [la val Lagarina] dal Tirolo e dal resto della tedescheria. L'inculcar fortemente siffatta distinzione è più che mai necessario in questi momenti in cui si va spargendo per tutta l'Italia, che i sublimi deputati del Tirolo presso S.M.I. hanno implorato dal Sovrano per la felicità della Provincia il ristabilimento di un Crocifisso, che versava sangue ed acqua dal legno, o metallo, così pure quello di tutte le immagini miracolose, di romitori, di santuari ed altre tali cose importantissime alla prosperità de' popoli, e nate per produrre l'abbondanza delle vettovaglie: e finalmente per compimento dell'opera e della pubblica salute hanno domandata la rigenerazione dei Gesuiti»[15].

Ma a Rovereto erano pure sempre salde e radicate quelle forme di pietà popolare che si ricollegavano alle tradizioni locali di vita spirituale e di santità.

Di Rovereto era la clarissa Giovanna Maria della Croce, al secolo Bernardina Floriani: a Rovereto ella nacque l'8 settembre 1603, a Rovereto (e a Borgo Valsugana) fondò un convento di clarisse, a Rovereto morì il 26 marzo 1673 e sessant'anni dopo fu dichiarata Venerabile da Clemente XII. Aveva avuto doni spirituali eccezionali[16] e può essere inclusa nelle «stimmatizzate cardiache»[17], come Chiara da Montefalco e come la cappuccina del Settecento Veronica Giuliani. Giovanna Maria della Croce sarebbe stata anche ricordata da Görres nella sua *Christliche Mystik*, scritta tra il 1836 e il 1842: «Giovanna M. della Croce in Roveredo, aveva la piaga del costato che rimase come le altre, rossa e sanguinosa anche dopo la sua morte. Quando si aprì il suo cadavere, si vide che la ferita giungeva sino al cuore ... La ferita aveva penetrata il petto, e per mezzo del polmone s'internava nel cuore, dove erano impresse la canna, la lancia e la spugna»[18], cioè gli strumenti della Passione. A Giovanna Maria della Croce donò il cappuccino Tommaso da Bergamo una

15 Cit. in DEAMBROSIS 1961, p. 86.

16 IMBERT-GOURBEYRE 1894, I, p. 235.

17 IMBERT-GOURBEYRE 1894, II, p. 50.

18 GÖRRES 1867, pp. 139 e 175.

reliquia della Passione: una goccia del Preziosissimo Sangue di Cristo (che era stata conservata prima a Chio, poi a Norimberga, era passata quindi al duca elettore di Baviera e da sua moglie era stata donata al cappuccino italiano). In onore di questa reliquia si teneva a Rovereto – ancora ai tempi di Rosmini – una festa particolare il 3 maggio, quando la liturgia ricordava l'Invenzione della Croce. Tommaso da Bergamo (1563-1631) era stato un personaggio di un certo rilievo nella storia della spiritualità cappuccina. Entrò come religioso a Verona, nella condizione di fratello laico: trascorse quarant'anni nella provincia veneta e nel 1619 fu mandato nella provincia del Tirolo[19]. Lasciò numerosi scritti che, cinquant'anni dopo la sua morte, furono ordinati dal suo confratello Giovenale Ruffini in una raccolta, pubblicata nel 1682, col titolo: *Fuoco d'amore mandato da Cristo in terra per essere acceso: ovvero Amorose Composizioni di Fra Thomaso da Bergamo, laico cappuccino, a gloria dell'Amor Increato Iddio et utile del prossimo, per accendere il cuore di ogni cristiano nel puro, retto e filial amore verso quello che puramente ci amò usque ad mortem, mortem autem crucis*. L'opera si articolava in tre parti (secondo le 'tre vie': purgativa, illuminativa, unitiva): parlava della custodia del cuore, distingueva la contemplazione intellettuale da quella affettiva e, in quest'ultima, vedeva la quasi completa passività dell'anima. Insisteva soprattutto sull'amore: «trovo che tutto consiste nell'amore: il maggior precetto è l'amore e la Perfettione sta nell'amore e tanto sarà grande la Perfettione quanto sarà grande l'amore e tanto farà profitto nella virtù quanto farà profitto nell'amore»[20].

Ma oltre che per la devozione al Preziosissimo Sangue, Tommaso da Bergamo è ricordato soprattutto per la sua devozione al S. Cuore[21]. Nella provincia veneta e nella provincia del Tirolo (e fino in Boemia e in Baviera) la sua influenza fu

[19] Gianmaria da Spirano 1958.

[20] Cit. in Metodio da Nembro 1972, p. 72.

[21] Bernardino da Cittadella 1928-1929; Di Fonzo-Colasanti 1959, p. 127.

ampia e profonda. Ciò portò allo svilupparsi, in quest'area, di una spiritualità cappuccina che svolgeva l'ascetismo affettivo della tradizione francescana in un misticismo amoroso e doloroso insieme: ricerca dell'unione mistica col Crocifisso, non tanto *Theologia crucis* quanto *Theologia Amoris crucifixi*[22]. Si ebbe così, pure nella vita spirituale dei cappuccini veneti, l'introduzione di elementi carmelitani e ignaziani[23]: Gaetano Migliorini da Bergamo, nel Settecento, univa amore e penitenza, meditando la Passione[24] e anelando alla purificazione del cuore attraverso una mistica aspersione del Preziosissimo Sangue[25]. Questa linea spirituale era aperta alla devozione al S. Cuore così da esercitare, a sua volta, una certa influenza tra i gesuiti[26].

[22] REBELLATO 1988, p. 129; METODIO DA NEMBRO 1972, pp. 314-315.

[23] REBELLATO 1988, pp. 132-133.

[24] In un'operetta su *Maria Vergine compatita ne' suoi sette dolori* (1733), scriveva: «Tutti i santi Padri, che hanno fatto professione di ammaestrare le anime nello spirito, sono stati sempre di sentimento essere la Passione di Gesù Cristo il più degno e il più efficace oggetto che possa da noi meditarsi. Siasi nello stato di peccatore o innocente, nello stato di penitente o contemplativo, la Passione di Gesù Cristo è per tutti; e tutti da questa possono ricavarne più frutto che da tanti altri o mistici o morali argomenti, sia per la fuga de' vizii o per l'acquisto delle virtù o per l'arrivo alla perfezione» (cit. in METODIO DA NEMBRO 1959, p. 219).

[25] In un altro scritto (*Il Miserere esposto in pensieri ed affetti di umiltà e penitenza*, Bergamo 1727), egli pregava: «Io non voglio distaccarmi dalla vostra croce, o mio Signor Gesù Cristo, sinché non mi abbiate asperso col vostro preziosissimo sangue: non vi domando di essere in esso immerso tutto da capo a piedi, ma solamente d'esserne asperso, cosicché ne cada sopra di me una qualche stilla, e sarò dalle mie iniquità immantinente mondato: *Asperges me, hyssopo, et mundabor*; poiché ogni stilla, per piccola che sia, è inestimabile nel valore. Aspergetemi dunque, o mio dolcissimo Salvatore, e bagnatemi con una sola goccia del vostro sangue, ed una sola sarà più che bastevole a perfettamente lavarmi, e purificarmi, e tramutarmi di quel nero carbone ch'io sono in un candidissimo fiocco di neve: *Asperges me hyssopo, et mundabor; lavabis me, et super nivem dealbabor*. Lasciate cadere sopra di me penitente una sola stilla di questo fiume di sangue che esce dalle vostre piaghe, e sarà illuminato il mio spirito ed infervorato nel vostro amore il mio cuore» (cit. in METODIO DA NEMBRO 1959, p. 217).

[26] Il cappuccino Angelo da Udine, della provincia veneta, scrisse *Il divoto del S. Cuore di Gesù istruito intorno la devozione del medesimo,*

Nell'ambiente roveretano del primo Ottocento, dunque, erano ben vivi il ricordo di Tommaso da Bergamo, la venerazione per Giovanna Maria della Croce, la devozione del Preziosissimo Sangue, unita a quella del S. Cuore. In questa atmosfera spirituale crebbe Antonio Rosmini. Si conserva, tra l'altro, un libro di lettura della sua fanciullezza «contenente una predica del Padre Nostro, dove in una pagina figurano dei cuori; nel centro di uno dei quali campeggiano le sue iniziali»[27]. Un'influenza importante fu esercitata dall'ambiente familiare e, in particolare, dalla madre, Giovanna Formenti, che aveva allevato i figli «intenerendoli e specchiandoli nella Passione del Salvatore»[28]. A Rovereto, inoltre, vi erano due conventi francescani, uno dei cappuccini e uno di minori.

con varie affettuose orazioni, e rime e con due novene alli SS. Cuori di Gesù e di Maria (Venezia 1756). Il libretto fu tradotto – parzialmente – in tedesco dal gesuita Francesco Schauenburg nel 1767 (METODIO DA NEMBRO 1972, p. 133).

[27] REBORA 1987, p. 65.

[28] REBORA 1987, p. 50. Cfr. anche BOZZETTI 1966, I, p. 307. Nel 1820 Tommaseo scrisse a Rosmini: «Amate e rispettate quella vostra amabilissima e rispettabilissima madre, che merita l'amore e il rispetto non pur di voi, ma del mondo tutto. Voi avete per madre la più rara donna ch'io mai conoscessi. La sua prudenza, la sua modestia, la sua sofferenza, la sua religione, il suo amore pe' figli, la sua dolcezza con tutti mi sorprese, mi rapì e risvegliò nel mio seno la più alta venerazione e maraviglia» (*CRT*, I, p. 95). Sul «cuore materno» (benché senza riferimenti alla propria madre) Rosmini scrisse parole di alta ammirazione: ROSMINI 1967-1969, II, pp. 376-377. Ma nel 1830 scriveva dal Calvario a Luigi Gentili: «Ho anch'io una madre che amo assai, e da cui ricevetti lettere, consigli, comandi di non partirmi da casa. Vorrei che vedeste che cosa le ho risposto. Tengo ancora copia di certe lettere che le risposi; e sono certo che al mondo sembrerebbero troppo dure, perché non conosce l'amore di Cristo. Io le ho detto chiaramente che 'cessasse dal comandarmi, o dal farmi istanze, perché ella non aveva alcun diritto di far ciò con me in queste cose; che io non avrei fatto la sua, ma la volontà del Padre mio, che è il mio Dio: onde non mi scrivesse più di ciò'; né ella più mi scrisse» (*EA*, I, p. 352). Nella Biblioteca della famiglia Rosmini, a Rovereto, si conserva un'opera di Croiset: *Orazioni cristiane ovvero tutti gli esercizi ordinari del Cristiano* (Venezia 1803). Sul frontespizio reca la firma di Margarita Tranquillini. Il libro conteneva, tra l'altro, una «Ammenda Onoraria al Sacro Cuor di Nostro Signor Gesucristo nel Santissimo Sacramento» e un «Atto di Consacrazione al Sacro Cuor di Nostro Signore Gesucristo» (CROISET 1803, pp. 209-211).

Francescani furono alcuni parenti di Rosmini: Nicolò Ferdinando, fratello di suo nonno e amico di Jacopo Tartarotti (fratello di Girolamo), si fece minore riformato della provincia di Trento in Cles nel 1737, col nome di frate Ambrogio e cantò la prima messa in S. Rocco di Rovereto; Gianfranco Fedrigotti, parente di sua nonna paterna, Margherita Bossi-Fedrigotti, fece la professione religiosa presso i cappuccini di Arco[29]. Intimo della famiglia Rosmini era pure il frate cappuccino Giovan Pio, seguace del p. Giovenale Ruffini e antilockiano[30].

Antonio Rosmini, che fra i nomi di battesimo ebbe anche quello di Francesco, nutrì una sincera venerazione per il Santo di Assisi e fu anche (dal 1838, con tutti i membri dell'Istituto della Carità e le suore della Provvidenza) ascritto al Terz'Ordine Francescano[31]. Nel 1818, quando era studente a Padova, dove frequentava la basilica di S. Antonio, gioì per il ritrovamento del corpo di S. Francesco[32]. Il modello francescano era per lui quello della conformazione al Crocifisso. Nel 1840 egli scriveva a Luigi Gentili: «Oh! raccomandatevi incessantemente a Cristo nudo in croce e al suo imitatore Francesco, ch'ebbe tanto lume dal Crocifisso»[33]. E nel discorso del 14 agosto 1852, sul sacrificio, osservava:

«Lungo sarebbe e superiore alla mia facoltà il favellare, il riandare e spiegare davanti agli occhi vostri gli incredibili e prodigiosi effetti, che ha prodotti, non solo nell'anima, ma negli stessi corpi de' santi Amatori di Cristo, la contemplazione amorosa e compassionevole della sua Passione, fino a portarne in se medesimi impresse e sculte le piaghe sanguinolente; e nella vostra memoria già si rappresentano le sacre Stimmate del Serafino d'Assisi, ripetute in tanti altri dopo di lui, e la corona di spine, che fece rosseggiare il capo a

[29] [Paoli] 1880, pp. 62-63 e 67.

[30] Bulferetti 1942, p. 28; Radice II, 1968, pp. 42-43, 154.

[31] *San Francesco d'Assisi*, 1927.

[32] *EA*, I, p. 39.

[33] *EA*, II, pp. 418-419.

Veronica Giuliani e ad altre tenere amanti di Cristo. Sempre l'amore, che svenò prima l'Agnello immacolato, ferì della stessa saetta i seguaci dell'Agnello, trafiggendoli talora così acutamente, da condurli a spasimi ed agonie mortali, né ci fu alcuno de' Santi, che non dicesse: 'Il mio Diletto è un fascicolo di mirra, che riposerà sul mio petto: *fasciculus myrrhae Dilectus meus mihi, inter ubera mea commorabitur*' (Cant. I, 12)»[34].

Rosmini fu legato ai cappuccini[35], in particolare ai cappuccini di Rovereto: alle celebrazioni liturgiche nella loro chiesa fu, probabilmente, molto assiduo[36]. Dal contatto con i cappuccini roveretani e con la loro spiritualità fu confermato nel suo «principio di passività», come lo aveva chiamato, nel 1821, nel suo *Diario della Carità*. Proprio nel 1821, passò una giornata di febbraio presso i cappuccini, per la professione religiosa di un amico, e così ne scrisse al Paravia: «a veder quel vivere austero sì, ma sequestrato dalle cure e rompitesta, e seppellito quasi nelle cose celesti, v'assicuro che mi faceva sentire vie più il peso della mia miseria, che non posso pure scaricare da me come io vorrei. E m'ha innamorato maggiormente di quella solitudine che è piena d'Iddio»[37]. Dieci anni dopo, quando già aveva avviato l'Istituto della Carità, si raccolse in ritiro spirituale presso i «buoni» cappuccini di Rovereto e di loro scrisse al Tommaseo: «Oh

[34] ROSMINI [1931]a, pp. 187-188.

[35] Il vescovo di Novara, card. Morozzo, chiese nel 1832 al Rosmini di stendere un piano per la restaurazione degli studi dei padri cappuccini e Rosmini scrisse per questo una breve Nota, che probabilmente tenne pure presente mentre redigeva le *Cinque Piaghe*. Nel 1849, durante l'amaro soggiorno napoletano, Rosmini fu ospite del Convento dei Cappuccini a S. Efrem Nuovo. L'anno dopo scriveva al p. Felice da Lipari, Procuratore Generale dei cappuccini a Roma, «per assicurarla della memoria riconoscentissima che conservo e conserverò sempre di Lei, che ha saputo sopportarmi per tanto tempo a S. Efrem Nuovo di Napoli» (*EA*, III, p. 650).

[36] Nel 1826, per esempio, scriveva da Milano a d. Giovanni Pietro Beltrami a Rovereto: «Per li 10 di Settembre non sarò io a Rovereto; ciò che veramente desidererei per poter godere della bella funzione de' Cappuccini, ed udire gli oratori Veronesi» (*EC*, II, p. 142).

[37] *EC*, I, p. 376. Nel suo trattato sulla carità cristiana anche Muratori aveva elogiato i cappuccini, insieme ai filippini (VECCHI 1975, p. 184).

quanto m'innamora la loro semplicità, la loro umiltà, il loro fervore. Qual abbondanza di carità, che ribocca e s'estende in tutti i loro umilissimi modi e in tutte le loro espressioni! Oh, qui solo sta l'affetto vero, e con esso la virtù: qui Colui che *videt in abscondito* si compiace e dispensa i suoi tesori. Pregate per me acciocché salvi l'anima mia, mi confonda, ed impari da questi poverelli di Cristo, che mi danno pur colla sola vista tanta dolcezza al cuore. Non ho altro desiderio al mondo che di imparare la loro scienza, che vale tanto più delle nostre»[38]. Il legame con i cappuccini roveretani fu stretto e ininterrotto. Nel 1851, mentre Rosmini subiva gli attacchi di parte gesuitica[39], gli giunse una lettera consolatoria dei padri di Rovereto, alla quale egli rispose con animo grato e commosso:

«La lettera che le Reverenze Vostre, tutte unanimi, si degnarono d'indirizzarmi, mi fece gustare, in leggendola, di quella dolcezza e giocondità di cui parla il Profeta Reale in quelle parole del Salmo: *Ecce quam bonum et quam jucundum habitare fratres in unum*. Se i conforti e le caritatevoli espressioni d'un amico in Cristo sono sempre soavissime e salutari, quanto più non riescono tali quelle che non vengono da un amico solo, ma da molti Padri e fratelli, uniti fra loro coi più sacri vincoli, e formanti una sola famiglia di

[38] *EC*, III, p. 733. E al Mellerio, qualche giorno dopo, scriveva: «Sono uscito appena da un ritiro fatto presso questi nostri buoni Cappuccini. Oh santa gente e veramente fatta pel cielo! È in questi luoghi che il Signore nasconde agli occhi del mondo cieco i tesori inapprezzabili del suo regno. Quanta cagione ebbi in questi giorni di confondermi in me medesimo!» (*EC*, III, p. 735). Qualche anno prima, Rosmini aveva ricordato al Baraldi come Carlo Rosmini iniziasse il suo 'ritorno' alla fede con una confessione generale e con un ritiro di otto giorni presso i cappuccini di Rovereto (*EA*, I, p. 275).

[39] Il 9 febbraio 1851 egli aveva scritto a Giuseppe Fedrigotti: «I Padri gesuiti hanno creduto bene di risuscitare contro di me la persecuzione che m'avevano mossa alcuni anni fa, e che era stata compressa dall'autorità di Gregorio XVI con un severo precetto di silenzio. E questo l'hanno fatto credendo venuto il tempo d'opprimermi, con una violenza, con una acerbità e con una attività senza pari. Dissi i Padri gesuiti, ma dovea dire alcuni di essi, benché alla testa di essi sia il loro P. Generale, come mi consta da positivi documenti. Io mi vendico col pregare per essi ogni giorno» (*EA*, III, p. 683).

servi del Signore, i quali concordissimi con un solo cuore, con una sola voce che risuona celeste sapienza, c'incoraggiano nella avversità e ci si dimostrano quasi nostri compagni in essa, e, deplorandola come propria, vi arrecano quei documenti di consolazione celeste di cui fanno uso ancor prima con sé stessi per attenuare il partecipato dolore? Laonde come le Vostre Reverenze, animate da quella carità che arde così bella nel serafico Ordine, quasi trasformate in me, si risentono alle ingiurie, che a me va facendo il soverchio zelo di alcuni; così io mi sento mosso dalla riconoscenza e dalla carità reciproca, quasi trasformato in esse, essere divenuto del loro numero»[40].

Rosmini condivise pure la venerazione dei suoi concittadini per Giovanna Maria della Croce. Egli possedeva nella sua biblioteca di famiglia alcuni manoscritti di opere della Venerabile[41]. Nel 1852, scrivendo all'arciprete di Rovereto, ne lodò il proposito di riprendere la causa di beatificazione «di questa nostra gran serva di Dio»: a tal fine offrì la sua cooperazione e intanto approvò la raccolta e la conservazione in luogo decente degli scritti della clarissa[42].

L'originaria devozione di Rosmini al Preziosissimo Sangue, dunque, nella sua matrice roveretana, si collegava strettamente alla spiritualità cappuccina delle province veneta e tirolese ed era perciò congiunta alla devozione al S. Cuore. Rosmini celebrò la sua prima Messa solenne in S. Marco di Rovereto, il 3 maggio 1821, festa dell'Invenzione della Croce e, per i roveretani, come si è detto, giorno in cui onoravano la reliquia del Preziosissimo Sangue, donata da Tommaso da Bergamo a Giovanna Maria della Croce: nel pomeriggio egli portò processionalmente per le strade roveretane la venerata reliquia[43]. L'anno dopo, gli impegni per la laurea gli impedirono di fare nel seminario diocesano «il discorso del Sacro Cuore», che gli era stato richiesto dal rettore[44].

40 *EA*, III, pp. 684-685.

41 *EA*, IV, p. 47. Cfr. anche RADICE VI, 1990, p. 26.

42 *EA*, IV, p. 47.

43 RADICE II, 1968, pp. 343-344.

44 *EC*, I, p. 433.

Non ci rimangono, così, discorsi di Rosmini sul S. Cuore: ma, un anno prima di morire, egli diede a un sacerdote, religioso del suo Istituto e a lui molto vicino, consigli sul come tenere una tale omelia. Egli, dunque, suggeriva:

«Pel discorso che dovete fare del S. Cuore di Gesù potreste prendere ad argomento: 'La ingratitudine degli uomini al Cuore di Gesù'. Questo vi darebbe ampio argomento di mostrare da una parte quanto e quanto longanimamente Gesù abbia amato ed ami gli uomini: e dall'altra quanto ingratamente gli uomini vi corrispondano: vi darebbe campo di fare una descrizione de' costumi del secolo toccando: 1° l'incredulità; 2° le bestemmie; 3° la cupidigia de' beni materiali; 4° la dissolutezza de' costumi. Potete additare il castigo pendente e sospeso sopra di noi, ma rattenuto da quel Cuore, che dopo aver sopportato per la nostra salute le strette mortali dell'agonia nell'orto e di essere stato trafitto in croce, ancora intercede alla destra del padre, e a lui offre un sacrificio eterno, ecc.»[45].

Il taglio era dunque morale ed ascetico: non si faceva cenno a grazie mistiche, a promesse particolari, alle visioni dell'Alacoque. Il riferimento era alla Passione (nei due momenti dell'agonia nell'orto e della croce) e al sacerdozio perenne di Cristo. Ed egli concludeva: «Ma convien studiare bene l'argomento in tutte le sue parti, e dandogli buon fondamento teologico, accoppiare nell'esposizione il calore dello zelo colla freddezza della prudenza»[46], o, potremmo dire, il calore filippino colla regolata prudenza muratoriana.

Molto significativa, per dare lumi su questi aspetti della spiritualità rosminiana, è una lettera del 1826 di Rosmini, da Milano, alla madre:

«Novelle non ce ne sono, ch'io Le possa dire, se non le importasse sapere, ... che l'altro giorno m'hanno fatto fare un discorso per San Filippo Neri, il mio buon Santo, nell'oratorio di Santo Stefano; e che oggi nella nostra parrocchia si fa San Luigi; ma io tenendomi al nostro calendario celebro il Cuore Sacratissimo di Gesù, unendomi

[45] *EA*, IV, p. 221.

[46] *EA*, IV, p. 221.

alle loro intenzioni, che lo celebreranno appresso i nostri Cappuccini, dove non pongo dubbio che Don Giovanni non abbia trovato un buon oratore»[47].

Si vede, da queste passo, come il culto al S. Cuore avesse in Rosmini un'ascendenza familiare e materna, si collegasse ai cappuccini (e dunque al Preziosissimo Sangue), si nutrisse dell'oratoria sacra di quei predicatori che – tramite don Giovanni Beltrami – erano invitati a Rovereto: oratori spesso veronesi, tra i quali, probabilmente, molte volte vi era stato il Cesari. La lettera rivela anche come il sacerdote Rosmini, a Milano, non seguisse il calendario ambrosiano – e così, indirettamente, non seguisse neppure l'indifferenza verso il S. Cuore dell'arcivescovo di Milano Gaysruck – e del resto, con una sensibilità liturgica che si direbbe, insieme, filippina[48] e muratoriana[49], preferisse un culto rivolto a Cristo, un culto latreutico, piuttosto che un culto di dulia[50], la venerazione di S. Luigi (che era poi un santo strettamente collegato al S. Cuore nella tradizioneparediano-gesuitica[51]).

2. *Il sacerdozio-sacrificio di Cristo*

La devozione rosminiana al Preziosissimo Sangue e al S. Cuore aveva dunque un'origine roveretana e non doveva nulla all'Ottocento religioso romano, anche se Rosmini co-

[47] *EC*, II, p. 106: la lettera era del 4 giugno.

[48] VECCHI 1970, p. 32.

[49] VECCHI 1975, p. 221.

[50] La festa del S. Cuore era liturgicamente collegata alla festa mobile del *Corpus Domini* (perché – dov'era stata concessa – si celebrava il venerdì dopo l'ottava del *Corpus*). Ma, già nel 1825, Rosmini aveva scritto: «la Chiesa tutto l'anno celebra le sostanziali verità e misteri della religione, e questo lo fa appunto nelle feste mobili in cima alle quali sta la Pasqua: in essa contenendosi tutta l'essenza del culto festivo, ed universale della Chiesa; non essendo sostanziali le feste di que' Santi che non sono congiunte strettamente coi santi misteri» (*EA*, I, p. 85).

[51] [CROISET] 1751, pp. 172-177.

nobbe Vincenzo Pallotti[52] e qualche missionario del Preziosissimo Sangue come don Giacomo Gabellini, che gli propose addirittura la fusione dei rispettivi istituti religiosi[53]. Durante il suo secondo soggiorno romano, Rosmini fu ricevuto in udienza, il 28 aprile 1830, da Pio VIII, il quale «mi cominciò a dire – egli ricorda in un appunto – del bisogno che c'è di riparare al torrente de' mali e specialmente all'incredulità e al mal costume che fino ne' più giovanetti oggidì talora si trova corrottissimo. Mi disse che la via era quella di persuadere prima l'intelletto, e che disapprovava quelle esteriorità (buone forse in altri tempi) di cui vuole a' nostri giorni far uso la Società del Canonico D[el] B[ufalo], il quale però – soggiunse – è un buon figliuolo; che rifletteva talora se forse nel dir ciò lo spirito [non] lo ingannasse; che gli pareva così!»[54]. Rosmini dunque, che pure apprezzava la santità personale di Del Bufalo[55], non ne seguì l'indirizzo devozionale, caratterizzato appunto da alcune 'esteriorità'.

Rosmini sentiva in modo particolare la festa del Preziosissimo Sangue (ad essa talvolta legava l'ottenimento di grazie richieste[56]), ma in lui tale devozione conservò sempre – an-

[52] Nel 1850 Rosmini scriveva al card. Tosti: «Gran perdita fu certamente per Roma quella del piissimo abate Pallotti, uomo che faceva gran bene all'anime, e che io stesso ho consultato per direzione del mio spirito, e n'ebbi ottimi consigli. Sono uomini rari, che solo il Signore forma colla sua grazia» (*EA*, III, p. 603).

[53] PEDRINI 1989, pp. 1253-1254.

[54] Appunto di Rosmini (ASIC, A. 1v) cit. in PEDRINI 1989, p. 1253.

[55] Nel 1844, durante la malattia mortale che colpì d. Roberto Setti, religioso dell'Istituto della Carità (che aveva soggiornato più anni a Roma per seguire l'*iter* di approvazione dell'Istituto stesso), Rosmini gli scrisse: «vogliamo fare per nove giorni una devozione, colla quale pregheremo il Signore che voglia farvi la grazia della vostra salute, se è di sua gloria, ad intercessione del Canonico Del Bufalo: la faremo tutti, e la farò fare anco alle Suore, e voi unitevi con noi; anzi, acciocché vi possiate unire, differirò il cominciamento di tale devozione fino a giovedì prossimo 8 agosto, nel qual giorno spero che avrete ricevuto la presente. Forse il Signore si compiacerà di manifestare la santità del suo servo con una repentina vostra guarigione» (*EA*, III, p. 113).

[56] *EA*, IV, pp. 222-223.

che dopo l'incontro con la Canossa – l'originaria impronta roveretana che, sulla scorta della personalità dei cappuccini veneti, legava strettamente insieme il Crocifisso, il Preziosissimo Sangue, il S. Cuore, in un'intonazione interiore di confidenza amorevole e cordiale, unita però alla contrizione, all'umiltà e alla penitenza. In una lettera del 13 gennaio 1846 al sacerdote Giuseppe Gagliardi, Rosmini ricordava:

«di quelli che hanno confidato nel Signore, non è mai perito nessuno. Dunque confidenza pienissima, e per averla maggiore, meditare giorno e notte sulla persona di GESÙ Cristo, sul suo sacratissimo Cuore, sui sentimenti dai quali egli è animato, sulla sua bontà ineffabile, sui meriti del suo preziosissimo sangue, in modo da portar sempre l'imagine del nostro Signore e Salvator Crocifisso dipinta dinanzi agli occhi interiori del nostro spirito. A rinforzarci vie più in questa gran confidenza, arra di salute, facciamo gran conto del Sacramento della penitenza accusandoci con somma umiltà e semplicità fanciullesca, di poi vi gioverà assai ad ogni caduta, anche leggera, contrapporre atti di grandissima contrizione e risoluzioni nuove, senz'alcuno avvilimento, ma con vie maggiore speranza, tutta fondata in Dio»[57].

La devozione rosminiana era inserita in quella circolazione d'amore, che già si è vista e che era anche circolarità tra le due vene della sua spiritualità. Era, per dirla con Rosmini, «quel circolo di vita perpetua», nel quale si può affermare «che la carità abbia per suo oggetto e scopo la carità, e che così l'amante si trasformi di continuo nell'amato, e l'amato nell'amante. Poiché essendo Dio, come bene essenziale, l'oggetto della carità, da una parte non sarebbe un bene perfetto, se non fosse Egli stesso amante, dall'altra non sarebbe bene, se questo amante non fosse amato»[58].

Questa circolarità della carità divina nell'uomo provocava e sosteneva nel cristiano, secondo Rosmini, un progresso spirituale, un cammino ascensionale di fede e di vita, che egli chiamava «catena d'oro», di cinque anelli:

[57] *EA*, III, p. 277.

[58] ROSMINI [1931]a, p. 99.

«La *giustizia*, che n'è il primo, ci conduce a trovare Iddio, e ad eleggere la sua *provvidenza* e bontà a guida dei nostri passi, che n'è il secondo: Iddio dirige i passi nostri alla *carità* del prossimo, che è il terzo anello: la carità poi ci mena al *sacrificio*, che è il quarto: il sacrificio alla *gloria* immarcescibile, che è il quinto ed ultimo»[59].

A fondamento di questo cammino, di questa storia della salvezza, individuale e comunitaria, vi era il Verbo Incarnato, che con la sua morte – volontariamente accettata[60] – e con la sua resurrezione, era stato sacerdote e vittima sacrificale:

«La dottrina del sacerdozio di Cristo è profondamente esposta nella lettera di S. Paolo agli Ebrei. In essa dimostra l'Apostolo come questa dignità di Pontefice se l'acquistò Cristo e meritò col suo essere passibile e mortale; e la esercitò co' suoi patimenti coi quali fece il sacrificio di se stesso... Il sacrificio adunque di Cristo ebbe virtù di rimettere i peccati degli uomini, perocché, come dice S. Paolo: *Eum, qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit* (soffrì d'esser trattato come peccatore), *ut nos efficeremur justitia Dei* in ipso (II Cor. V, 21); ed essendo risorto dopo aver patito, ed entrato in cielo, ivi egli esercita un perpetuo sacerdozio, e può riconciliare e far partecipi della stessa gloria quanti uomini a lui piace»[61].

59 Rosmini [1931]a, p. 15.

60 «De' quali atti di Cristo, quello che si comunicò con più di magnificenza alla natura umana, e che per l'infinito eccesso la vinse, si fu l'atto di deposizione che l'anima intellettiva di Cristo fece, liberamente, della vita animale. Ché niuno tolse la vita animale a Cristo; ma Egli non solo con un atto della sua divina personalità, ma altresì della natura umana a quella ubbidiente, voglio dire, Egli anche come Uomo, per puro amore, la depose: '*Nessuno me la toglie, ma Io la depongo da me stesso, e ho la podestà di deporla, e ho la podestà di riprenderla*' (Jo. X, 18). E questo grande e incomprensibile atto della santissima volontà di Cristo, essendo esso pure atto della Divina Persona, fu il momento più grande, che potesse apparir nel creato, della carità di Dio, onde Giovanni: '*In questo*, scrive, *noi abbiamo conosciuta la carità di Dio, che egli (Dio) depose l'anima sua per noi*' (I. Jo. III, 16). E dice '*anima sua*', perché quell'anima, cioè la vita animale, era la vita di Dio, perché era vita animale di quell'anima intellettiva che soggiaceva alla Persona Divina, essendo con essa personalmente congiunta; onde l'atto dell'Uomo che deponeva la vita, era ad un tempo atto di Dio, atto in cui si manifestava, nel modo più stupendo, Iddio-Carità» (Rosmini [1931]a, pp. 121-122).

61 Rosmini 1966, pp. 177-178.

La redenzione degli uomini, meritata dal Sangue Prezioso sparso nella Passione – che distrugge il vecchio uomo adamitico –, è compiuta con la Resurrezione, che fa vivere l'uomo nuovo, cioè l'uomo secondo il S. Cuore:

«S. Paolo attribuisce alla risurrezione di Cristo la nostra giustificazione; giacché, se questa fu meritata dalla Passione di Cristo, fu però attuata e compiuta mediante la risurrezione; per la quale Cristo acquistò la signoria sopra di noi, e poté fare di noi secondo l'amoroso suo cuore: *qui traditus est* (così l'Apostolo) *propter delicta nostra, et resurrexit propter justificationem nostram* (Rom., IV, 25): giacché, se non fosse risorto Cristo, egli non poteva comunicarci di quella sua vita gloriosa, e quindi noi non saremmo risorti, ma rimasti sotto la condannazione del peccato ... Imperocchè non bastava che si distruggesse il vecchio uomo adamitico, se non si faceva vivere l'uomo nuovo: il che Cristo fece comunicando all'uomo della sua vita nuova ricevuta nella risurrezione»[62].

Nel Crocifisso, dunque anche nel Sangue sparso e nel Cuore trafitto, Rosmini ritrovava il modello esemplare del sacerdozio-sacrificio di Cristo: «Gesù in croce, ecco il modello, ecco lo specchio: la meditazione, l'amore, la preghiera affocata debbono essere gli strumenti, co' quali ricopiarlo, riprodurlo in voi stesso. Tutto viene da lui, dal suo cuore amoroso e aperto qual fontana di grazie; ma noi dobbiamo attingervi le acque della vita»[63]. Ecco perché nel 1828, dal ritiro del Calvario di Domodossola, mentre dava inizio all'Istituto della Carità, scriveva a don Pietro e don Paolo Orsi: «Impetratemi che io pianga la passione dell'Uomo-Dio sopra il monte di mirra, e che mi uniformi al Crocifisso»[64]. E nelle *Costituzioni* dell'Istituto esortava a «entrare nella scuola di Gesù Cristo crocifisso»[65].

La Croce di Cristo era, dunque, per Rosmini, via della sapienza divina e della scienza dei santi, fondamento ascetico-

62 Rosmini 1966, pp. 180-181.

63 *EA*, III, p. 46.

64 *EA*, I, p. 215.

65 *Cost.* n. 79.

morale, consolazione e rifugio, emblema del cristiano. Egli voleva intendere le «lezioni» che Gesù Cristo aveva dato all'umanità «dalla sanguinosa cattedra della Croce»[66]. Ed esclamava: «La Croce di Gesù: ecco il nostro tesoro, la nostra scienza, il nostro tutto»[67]. Questo «tutto» riempiva l'intera esistenza di Rosmini, che all'amico Mellerio, nel 1829, scriveva: «Il Signore sa che fo per lui, e che non voglio altro che servire alla diffusione d'una scienza sola: *nihil scio praeter Iesum Christum et hunc crucifixum*»[68]. Quella scienza derivava da un lume particolare: «quel lume, dico, che non danno né libri, né scuole, né s'insegna da nessuna cattedra, se non fosse quell'una della croce»[69]. E tale lume si otteneva dalla contemplazione del volto di Gesù in Croce e della sua bellezza:

«Ah se noi tenessimo fissi gli occhi in lui! se non li rimovessimo mai da lui questi occhi della mente così vaghi e così terreni! Egli ci si farebbe, colla bellezza del suo volto, il nostro maestro, e indi impareremmo più di tutto ciò che ci possono insegnare gli uomini. Che cosa impareremmo? Quali grandi cose? Ah! l'umiltà, la mansuetudine, l'ubbidienza, la povertà di cuore! no, questa scienza non la insegnano gli uomini: ella è recondita, e non ha aspetto, né faccia baldanzosa, ma ella è la scienza santa, la scienza della salute. Qual grazia ci fa Iddio col tenerci alla scuola di questa scienza! Conserviamola una tanta grazia; non ci alletti la scuola del mondo più di quella occulta e solitaria del Calvario»[70].

Umiltà e ubbidienza, povertà e sacrificio: per la sapienza del mondo tutto questo era follia. In Rosmini risuonava l'affermazione paolina: *Christum crucifixum ... Gentibus stultitia* (1 Cor 1, 23). Nella sua prima, forte, esperienza spirituale, egli osservava che «la vera sapienza era la croce [,] a' sapien-

66 *EA*, II, p. 269.

67 *EA*, I, p. 260 (lettera del maggio 1828 dal Calvario di Domodossola).

68 *EA*, I, p. 318. Si vedano, in questo senso, le proteste addolorate di Rosmini al Rigler (*EA*, II, p. 83).

69 *EA*, III, p. 156.

70 *EA*, I, p. 523. Per il contesto generale cfr. *Sapienza della croce* 1976.

ti umani *pazzia*»[71]. E nel 1828, dal Calvario di Domodossola, scriveva al Tommaseo: «Il mio scopo si è quello di dar retta alla voce del Signore, di purificare me stesso e di mettermi, con la grazia divina, in una maniera di vita più conforme ai divini insegnamenti del Vangelo ... È una di quelle risoluzioni che il mondo giudica pazze, ma mi accontento bene di essere pazzo con Gesù Cristo»[72]. Questa follia della Croce era cifra del contrasto tra la carne e lo spirito, segno di contraddizione con la mentalità del mondo. Scriveva, dunque, al Gentili:

> «Ma di grazia, ciò che il mondo giudica pazzia, è veramente pazzia? Se è veramente pazzia, in tal caso anche la croce di Gesù Cristo è pazzia; è pazzia tutto il Vangelo; è pazzia l'esporsi a' pericoli ed alle pene pel nome di Gesù Cristo presso tante barbare nazioni, come hanno fatto gli Apostoli; è pazzia dare il sangue per testimonio della fede, come hanno fatto i Santi Martiri. Oh desiderabile pazzia! Oh chi mi darà, chi mi prenda una simile pazzia, e che sia questa pazzia in me incurabile ed oltre modo eccessiva? Io ti desidero, io ti sospiro, io ti prego ogni giorno con lacrime dal Signore, o cara, o preziosa, o divina pazzia!»[73].

La scienza della croce, follia per il mondo, era invece robusto fondamento della vita di fede: il «Crocifisso, nostra robustezza e nostra sapienza»[74], «non c'è altra base solida che la nudità della croce»[75]. In questo modo la confidenza nel Signore crocifisso[76] diveniva pure consolazione interiore: «io non trovo mai – scriveva Rosmini a Gustavo di Cavour – conforto più solido, ristoro più certo e più vitale, di quello

[71] LORIZIO 1993, p. 19.

[72] *CRT*, II, p. 37.

[73] *EA*, I, pp. 349-350.

[74] *EA*, I, p. 183.

[75] *EA*, I, p. 353.

[76] Nel 1838 Rosmini scriveva a d. Angelo Rinolfi: «fino alla morte portiamo una confidenza *grandissima* in Dio e nel nostro Signor Gesù Cristo, e facciamo tutto quello che possiamo per diventare uomini d'orazione ed amanti della contraddizione e della croce. *Orazione e croce*, ecco le nostre armi» (*EA*, II, p. 297).

che si trae al piede del Crocifisso, pregando e comunicando con quel vero amico i nostri affanni, i nostri bisogni e confessandogli a un tempo le nostre infermità»[77].

3. *La scienza della croce*

La croce infine era emblema sensibile: «ci stringeremo tutti alla croce – esortava Rosmini –, ed avremo in questa il vero centro d'unione, la nostra àncora, il nostro libro, il nostro vessillo»[78]. Nel 1836, chiudeva la lettera a don Antonio Rey, segnando una croce e scrivendo: «in hoc signo vinces»[79]. A Caterina Rosmini, divenuta suora della Provvidenza, appena dopo la vestizione, scriveva del simbolismo delle vesti (il velo bianco, l'abito nero) e notava: «La croce che vi discende sul petto indica che in mezzo al vostro cuore deve dimorare il vostro diletto Crocefisso, secondo le parole pure della Cantica: 'Il mio Diletto farà la sua dimora nel mezzo del mio seno'»[80]. E alla fine del grande discorso sulla Carità, tenuto nel 1851, unanimemente considerato vertice della sua penetrazione spirituale e quasi si direbbe mistica, egli indicava:

> «quella Croce insanguinata, e pur gloriosissima, che ricapitola in se medesima tutto intero il mio discorso. Poiché in essa appunto riconobbero i Santi espresse simbolicamente le quattro infinite dimensioni della Carità di Dio e di Cristo e de' suoi discepoli, di cui vi ho fino ad ora favellato ... Possa questo Augusto Segno, o amati fratelli, rimanere sempre mai impresso nelle menti di tutti noi, quasi una breve formola che compendia in se stessa tutta la dottrina sublime della carità. Possa, inciso profondamente ne' nostri cuori e in tutte le potenze delle nostre anime, rendere colla sua virtù quelli casti e fedeli a Colui che ci ha sposati col sangue, e queste infaticabili imitatrici dell'opere della Sua carità»[81].

[77] *EA*, III, p. 303.

[78] *EA*, I, pp. 417-418.

[79] *EA*, II, p. 167.

[80] *EC*, IX, p. 142.

[81] ROSMINI [1931]a; pp. 158-159.

Il Crocifisso, la Croce, era dunque l'unico vero emblema visibile del cristiano, più d'ogni altro, incluso il S. Cuore. Nel 1746 Benedetto XIV aveva scritto un'enciclica per ricordare che il Crocifisso doveva avere il posto più degno e più visibile sugli altari e non essere 'sostituito' da altre immagini sacre. Rosmini dedicò al Crocifisso la seconda casa del suo Istituto, a Trento, e la chiesa che costruì a Stresa, annessa alla casa religiosa. Ma soprattutto fu importante il Calvario di Domodossola – 'culla' dell'Istituto della Carità e sede della sua casa madre – dove vi era un santuario dedicato a Gesù crocifisso. Lì, come si è detto, si raccolse Rosmini in ritiro, nel 1828: «Un'altra cosa mi fa caro l'esser qui (ed è ben la principale): l'esser questo monticello tutto dedicato alla Passione del Signore, con chiesa devota in casa, e cappelle, tutto d'intorno al monte, con dentrovi i passi della *Via Crucis*, una gran quiete, una vera solitudine»[82]. E al prof. Samuele Biava scriveva:

«questo luogo è al tutto romantico e, come voi dicevate, più che romantico. Abito sopra un monte vicino ad un antico castello diroccato, che mi pare quello delle tentazioni di S. Antonio Abate. Su pel declivo sono sparse delle cappellette sacre ai misteri della Passione: a mezzo sta un umile convento di Cappuccini; la sommità rappresenta il Calvario ... Ma, mio caro Biava, non è però la imaginazione che qui cerco di dilettare. Ci sono venuto piuttosto per riformare il mio spirito, e purificarlo, se Iddio mi è propizio, da cotesta polvere, da cotesto fango del mondo ... Sempre più mi convinco, che questo è tutto l'uomo: e che qui, alla croce, al Calvario devono ridursi ed emendarsi i pensieri di quelli che sono destinati a gioire»[83].

Il Calvario, dove Cristo era stato altare e sacrificio, vittima e sacerdote[84], assumeva dunque un rilievo emblematico nella spiritualità rosminiana. Nel discorso sulla giustizia, tenuto appunto al Calvario di Domodossola nel 1844, Rosmini ebbe parole di sapore biblico, applicando al Monte Calvario le

[82] *EC*, II, p. 450.

[83] *EA*, I, p. 234. Cfr. anche pp. 254-255.

[84] *EA*, I, p. 418.

profezie veterotestamentarie e vedendo in esso «la bellezza della giustizia»:

«Oh Calvario, oh monte del sangue, monte ignobile agli occhi degli uomini, non celebrato da cantico di antico profeta, quasi obliato nelle scritture del Patto Antico, dove i malfattori lasciano la malcondotta lor vita e le obbrobriose loro ossa! Tu, tu fosti prediletto *ab aeterno* da Colui che volea confondere ogni umana saviezza, e la sola divina glorificare; tu preferito a Sionne medesimo, splendido di regale magnificenza e superbo di sontuosi edifizii; a te, troppo meglio che ad ogni altro monte, si convengono gli auguri che Dio faceva per Geremia: '*Benedica a te il Signore, o bellezza della giustizia, o monte santo, e abiteranno in te Giuda e tutte insieme le città di lui, agricoltori e pastori; poiché io ho inebriato l'anima stanca e ho saziata ogni anima affamata: per questo io mi sono svegliato quasi dal sonno e ho riguardato, e il mio sonno è stato a me dolce*' (Jer. XXXI, 23-26)»[85].

E concludeva: «Dal Calvario adunque, di cui questo nostro Santuario è commovente similitudine, uscì quel vivo sangue, o fratelli, che rese efficace alla salute dell'uman genere la giustizia predicata sul Sion; quella giustizia posta da Cristo, e resa sussistente e vivente in se medesima»[86].

Rosmini vedeva lo spirito dell'Istituto della Carità nell'abnegazione e nella croce[87] e lo diceva «nato dal Calvario e uscito dal Crocifisso»[88]. I suoi membri, secondo le *Costituzioni*, dovevano essere radicati e fondati nella carità e amanti e seguaci della croce[89]. Egli, dunque, osservava:

«è certo che chi non ha la volontà di morire nelle imprese della gloria di Dio, più tosto che dare indietro, quando v'è chiamato, *non est aptus regno Dei*. E questa costanza è il proprio spirito dell'Istituto che si chiama della Carità, perché *fortis est ut mors dilectio*, e che è nato sul Calvario, e ha preso Gesù Cristo Crocifisso

[85] ROSMINI [1931]a, pp. 33-34.

[86] ROSMINI [1931]a, pp. 35-36.

[87] *EA*, II, p. 219.

[88] *EA*, II, p. 248.

[89] *Cost.* n. 429.

per suo stendardo, perché nella morte di Cristo si vedono le forze della carità, ed è perciò che la più cara divozione dell'Istituto, come parlano le Costituzioni, *est oblatio proprii sanguinis*. Rinunziamo dunque alla carne ed al sangue»[90].

La «più cara divozione», come si vedrà, non si risolveva in esteriori pratiche di pietà, ma si fondava in una piena e convinta risoluzione interiore, in una salda determinazione per abbracciare la Croce e per rinunziare al mondo. Rosmini chiamava il Crocifisso «stendardo» non solo per indicarne la funzione di emblema sensibile, ma soprattutto per il suo valore spirituale. Il termine ricordava la meditazione dei due stendardi, negli *Esercizi* di S. Ignazio. Rosmini proponeva ai suoi religiosi una meditazione sui due monti: Sion, sulle cui pendici sorgeva Gerusalemme con la magnificenza dei suoi palazzi, e il Calvario. I due gradi della giustizia, quello veterotestamentario (la legge) e quello neotestamentario (lo spirito),

«si vedono ottimamente simboleggiati ne' due monti di Sionne e del Golgota; l'uno glorioso e lieto, l'altro squallido e lagrimoso. I quali due monti appunto voi dovete attentamente contemplare cogli occhi della fede o fratelli, che aspirate a professare un Istituto, che ha preso nome dalla carità del Crocefisso. Considerate quale sia dei due monti quello che volete presciegliere; perocché io qui solennemente vi annunzio di nuovo quanto già vi sarà stato detto e dichiarato assai volte, che l'Istituto della Carità non nacque sul monte dorato, ma sul monte insanguinato, non su quello della sapienza terrena, della potenza, della nobiltà, ma su questo in cui siamo raccolti, il quale viene giudicato dagli uomini il monte della *stoltezza*, della *debolezza* e dell'*ignominia*»[91].

Questa centralità della Croce nella vita spirituale – che si esprimeva anche nella devozione della *Via Crucis*[92] e dava una precisa intonazione al culto mariano[93] – aveva in Rosmi-

[90] *EA*, II, p. 258. Secondo le *Costituzioni*, l'Istituto professa «di sapere in ogni cosa solo Cristo e Cristo Crocifisso» (*Cost.*, n. 12).

[91] ROSMINI [1931]a, pp. 36-37.

[92] *EA*, I, p. 410.

[93] *EA*, I, pp. 313-314.

ni una chiara prospettiva escatologica. Non nel senso di un collegare il Preziosissimo Sangue al purgatorio, all'inferno e al paradiso, come faceva Vincenzo M. Strambi. Ma nel senso del rapporto fra carità umiliata e carità glorificata[94], e perciò nel senso della contemplazione diretta del volto di Dio[95]. Il dolore dell'universo è il dolore del parto:

«'*quell'immenso peso di gloria*' che Iddio ha preparato *ab aeterno* alla carità trasfusa nel creato, non avrebbe potuto effettuarsi, se un'altissima Mente non avesse subordinato alla carità, al suo aumento, alla sua perfezione, alla sua gloria, non solo tutti i beni, ma anche tutti i mali: poiché l'amore si prova sopra tutto nel cimento de' mali, come l'oro nel fuoco. Laonde, quanto è necessario, altrettanto è vero, che, come dice l'Apostolo, '*ogni creatura geme come una donna sopra un parto*' (Rom. VIII, 22). Ma quanto giubilo non dee arrecar questo parto così doloroso! '*E non solo*, continua Paolo, *le creature lasciate da sé lagrimano di dolore, ma noi pure che abbiamo le primizie dello spirito, anche noi sospiriamo dentro di noi*'. Ma forse senza speranza? Anzi '*aspettando l'adozione di figliuoli di Dio, la redenzione del corpo nostro*' (Rom. VIII, 23). Chè questo è il fine appunto dell'universo, e dei suoi dolori ed attriti; questa la aspettazione del creato gemebondo ... E vedremo certamente *questo splendore di carità divina in ogni cosa*, se noi considereremo l'altissimo fine, a cui con necessario concatenamento son tutte le cose ordinate»[96].

Anche nella vita individuale del singolo cristiano, la sofferenza deve essere vista come una croce preziosa che la mano di Dio provvede per la salvezza[97]: il balsamo per tale dolore

[94] «Noi avremo una gloria simile a lui [a Cristo], ma se saremo umiliati in modo simile a lui; noi saremo come lui felici e grandi, ma se porteremo la croce come lui» (*EA*, I, p. 313); «d'uguale natura è la carità de' viatori, e quella de' comprensori; ma la prima *umiliata*, e la seconda *glorificata*; ed è colla carità de' viatori che l'uomo spera la carità de' comprensori» (ROSMINI [1931]a, p. 125).

[95] «Poiché, come abbiam pur detto, che cosa è altro la vita eterna, se non la *carità magnificata* e *glorificata*? Ella è Iddio-Carità in noi permanente in eterno, senza velo che ne copra la faccia, senza nube che ne involga l'essenza» (ROSMINI [1931]a, p. 131).

[96] ROSMINI [1931]a, pp. 147-149.

[97] «Questa mano sapientissima e onnipotente, che ha fatto i cieli, vuol

viene dallo stesso Crocifisso. Al Mellerio, in lutto, nel 1836, Rosmini scriveva: «Che il Signor nostro Gesù Cristo crocifisso sparga nel vostro cuore una gocciola del preziosissimo suo sangue: non c'è balsamo più salutare»[98].

Questo sacerdozio-sacrificio del Crocifisso, modello per tutti i battezzati e in particolare per i sacerdoti[99], sembrerebbe articolarsi, nella spiritualità rosminiana, in due grandi prospettive: il sacrificio-sacramento e il sacrificio-martirio. La prima è la prospettiva dell'amore di Dio per l'umanità caduta e della redenzione attraverso il Sangue sparso del Verbo Incarnato: tutto il Sangue sparso, non solo quello del Calvario, ma anche – per esempio – quello della circoncisione (e di ciascuno dei sette spargimenti ricordati nelle tradizionali commemorazioni del Preziosissimo Sangue, come quelle del canonico Albertini). La seconda è la prospettiva dell'amore dell'uomo a Dio, a Dio sofferente nella Passione (e perciò della conformazione a lui e della testimonianza): sofferenza – significata dal S. Cuore e dalle Piaghe sanguinanti – che aveva avuto i suoi due momenti principali nel Getsemani e sul Calvario[100]. Nella scienza della Croce, la prima era la prospettiva dell'unità, cioè dell'essenziale, la seconda la pro-

formare noi pure al celeste amore; e il magistero delle tribolazioni, con cui ci forma, non è meno ammirabile di quello, con cui ha creato l'universo, sebbene sia un magistero occulto, e per quanto apparisce di fuori, piuttosto di distruzione, che di edificazione. Infatti distrugge le cose visibili per creare dentro di noi le invisibili, toglie dal nostro cuore gli oggetti terreni per darcene uno eterno, immenso, infinito, che valga per tutti i terreni e più e più senza misura» (*EA*, II, p. 134).

98 *EA*, II, p. 134.

99 A Leonardo Rosmini, in occasione dell'ordinazione sacerdotale del figlio, scriveva: «Digli che il sacerdote è un nuovo Cristo per l'imagine dell'Uomo-Dio crocifisso che dee continuamente riflettersi in lui» (*EA*, IV, p. 149).

100 «Cristo morì da parte sua due volte: sofferendo prima il supplizio del senso interno, cioè dell'imaginazione nel Getsemani; e poscia soffrendo il supplizio del senso esterno sul Calvario. Sicché l'umanità in Cristo sofferì tutto ciò che poteva sofferire sino alla morte dell'una e dell'altra parte di cui risulta la facoltà sensitiva dell'uomo, cioè da parte della fantasia e da quella dell'esterno sensorio» (ROSMINI 1966, pp. 172-173).

spettiva della totalità, cioè dell'universalità, della cattolicità[101]. Nell'economia della grazia, la prima era la prospettiva del Battesimo, la seconda della Penitenza. Negli appunti rosminiani per un quaresimale, nel 1831, si legge: «Due cose si richiedono per la salute dell'uomo: la grazia, e la cooperazione da parte della volontà. L'uomo non può nascere da se stesso, ma riceve la vita da altri: ma se non può nascere da se stesso, egli però si nutre e si mantiene da se stesso, ossia con la propria cooperazione. Lo stesso succede della vita spirituale: la vita la dà Iddio col santo *Battesimo*; la conservazione della vita viene da noi stessi con la *Penitenza* ... noi nasciamo morti, col peccato. Il Battesimo ci lava e lo scancella, applicandoci il Sangue di Gesù Cristo. Allora perisce l'uomo vecchio, e nasce il nuovo». Se il Battesimo era simboleggiato nell'attraversamento del Mar Rosso, la Penitenza era la successiva esperienza del deserto:

«Faraone – continuava Rosmini – insegue il popolo che passa il Mar Rosso, e resta sommerso, mentre il popolo ebreo è all'altra sponda: e salvo è Israele. Faraone è il demonio, ecc. In conseguenza di questa vittoria sul nemico noi promettiamo di rinunziare: 1. al mondo, 2. alla carne, 3. al demonio ... La penitenza è assai giustamente rassomigliata al deserto che venne dopo il Mar Rosso: un tale deserto è questa vita, ecc. Quindi fu praticata sempre nella Chiesa: nei primi tempi i canoni penitenziali ed i martiri, quindi gli anacoreti, quindi i pellegrinaggi, quindi gli Ordini religiosi di san Francesco, ecc.»[102].

Il sacerdozio-sacrificio di Cristo è comunque a fondamento

[101] «Perciò, bisogna ritenere, e l'*unità* delle cognizioni, poiché dalla scienza della santità debbono germogliare tutti gli studi e ad essa servire, da poter dire coll'Apostolo: '*Non stimai di conoscere cosa alcuna, tranne Gesù Cristo e Cristo Crocifisso*' (I Cor. 2, 2); e così pure, collo stesso Apostolo, bisogna conservare l'*universalità*, di modo che tutte le altre scienze servano a meglio intendere l'opera della divina Provvidenza rivelata in Cristo Signore, e a percepire la profondità dei suoi precetti secondo il detto: '*Non sarò confuso quando avrò ben considerato tutti i tuoi precetti*' (Salm. 118, 6); affinché, quando la scienza sarà distrutta, rimanga in noi in eterno una grande carità accresciuta coll'aiuto della scienza» (*Cost.* n. 772).

[102] *Un «quaresimale» inedito*, pp. 126-128.

di entrambe le prospettive. E ad entrambe si riferiscono il Preziosissimo Sangue e la redenzione che viene dal Sangue sparso: la redenzione cioè «nella quale infinita s'aperse all'uomo salute, e infinita a Dio gloria: quella per l'amore dell'uomo da Dio infusagli pel sangue di Cristo: questa per l'amore di Dio all'uomo nel sangue di Cristo manifestato»[103]. Il sacerdozio-sacrificio è, infatti, inseparabile dalla carità e dalla sua circolarità: «Ma ella è anche forte, o fratelli, la carità di Cristo al pari della stessa morte: '*fortis est ut mors dilectio*' (Cantic., VIII, 6). L'amor vero è amor di sangue. Amore e sacrificio sono indisgiungibili»[104].

4. *Il sacramento del sangue*

La redenzione viene dal Preziosissimo Sangue, con la sua funzione di sacrificio-sacramento. Già il giovane Rosmini, in un appunto di luoghi biblici da studiare, aveva indicato tra gli altri il tema «Del sangue e del sacrificio»[105]. Lo spunto venne poi sviluppato nella *Storia dell'Amore* (Libro I, Cap. XXXII):

> «il rispetto al sangue vien più volte nelle antiche Scritture raccomandato. Ma più spesso nel Deuteronomio, perché nella nuova alleanza il sangue stillato da una croce, e scorso in terra quasi acqua per opera de' Giudei, fù tal cosa accetta al Signore, che tutti gli uomini che co' loro peccati l'hanno sparso, sono con quel sangue salvificati, e saranno fino al termine del mondo. Così il sangue è la vita degli animali, o sia sta per la loro vita, ché essendo tutte le vite umane a Dio pel peccato sacrificate, per un sacrificio di sangue si redimono. Nel sangue adunque del Deuteronomio si contiene il mistero della fede e dell'amore»[106].

Su basi bibliche, vetero (Gen 9, 4; Lv 17, 10-14; Dt 12, 16 e

[103] *AS*, p. 366.

[104] ROSMINI [1931]a, p. 14.

[105] Cit. in A. VALLE 1978, p. 27.

[106] *AS*, pp. 395-396.

23-27; 15, 23) e neotestamentarie (Eb 9), Rosmini collegava strettamente sangue e sacrificio, nell'antica e nella nuova alleanza. Dalla lettera della legge che uccide, allo Spirito che vivifica: il sangue sparso di Cristo salva e redime. Nell'*Antropologia Soprannaturale*, Rosmini rifletteva sulla vecchia alleanza e sulla legge mosaica: «*Sangue delle vittime, nell'alleanza contratta a' piedi del Sinai.* Mosè che disceso dal Sinai per ratificare l'alleanza innalza i dodici altari e fa sacrificio, usa fra gli altri riti quello d'aspergere col sangue delle vittime non solo il popolo, ma ancora il libro dell'alleanza. Ciò rappresenta il doppio effetto dell'applicazione del Sangue di Cristo che salva i fedeli, e rende possente la parola di Dio o sia la lettera della legge collo Spirito Santo»[107]. Il Calvario, poi, imporporato dal Sangue prezioso del Giusto, diviene altare del sacrificio-sacramento della nuova alleanza[108].

Ma è tutto il sangue sparso da Cristo (anche, come si è già detto, nella circoncisione[109]) che redime: «lava» i peccati e salva[110]. Dal contatto con l'Umanità divina di Cristo e, in particolare, dall'applicazione del suo Preziosissimo Sangue vengono i sacramenti. Il battesimo, che incorpora nell'Umanità del Verbo Incarnato, imprime il carattere, in virtù della Passione. Rosmini seguiva l'esegesi patristica vedendo nel segno del sangue, posto dall'Angelo della morte sulle case degli Ebrei in Egitto, la prefigurazione del carattere battesimale:

«Io non vedo però come *alcuni teologi* rinneghino di riconoscere a figura del carattere indelebile il sangue, onde furono segnate le soglie delle porte dei figli di Israele in Egitto, quando passò l'Angelo uccidente i primogeniti, perocché anzi non veggo cosa più occorra di quel segno a significare il carattere di Cristo. Questo carattere viene impresso in virtù della passione di Cristo, per la quale operano i *sacramenti cristiani*, ed è segno che esso difende i segnati dalla morte. Né nuoce alla verità della similitudine che il carattere

[107] ROSMINI 1983, II, p. 105.

[108] ROSMINI [1931]a, p. 34.

[109] Cfr. PEDRINI 1989, p. 1267.

[110] *EA*, III, p. 317; *EA*, IV, p. 229.

non difende i cristiani peccatori dalla dannazione, perocché questo è accidentale impedimento posto al carattere che per sé conseguirebbe quel salutevole effetto. Di che anzi con tali teologi, io me ne sto con i Padri più autorevoli della Chiesa, ai quali non sfuggiva la manifesta similitudine per *il segno del sangue* nelle superliminari imposte degli Ebrei, e il carattere di Cristo ucciso sulla cima dell'amore, che è la sua parte intellettiva. E a conferma di ciò, basta questo luogo di Gregorio Nazianzeno, sì soprannaturale teologo per l'eccellente esattezza di sua dottrina»[111].

Dopo il battesimo, l'altro grande sacramento della vita cristiana e dell'incorporazione nell'Umanità del Verbo Incarnato, l'eucarestia, è il sacramento per eccellenza del Sangue del Redentore. Il vino-sangue eucaristico è misto all'acqua della fede dei cristiani e tale unione rappresenta l'incorporazione a Cristo[112]. Vi è una pagina dell'*Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata* che merita di essere letta interamente perché sintetizza con efficacia il pensiero di Rosmini sul sangue eucaristico e fa comprendere la dimensione del sacrificio-sacramento nella spiritualità rosminiana:

«E veramente Gesù Cristo disse agli apostoli, dopo istituito il sacramento eucaristico, ch'egli avrebbe bevuto un vino nuovo insieme con essi, quando fosse entrato nel suo regno: *Dico autem vobis: non bibam amodo de hoc genimine vitis, usque in diem illud, cum illud bibam vobiscum novum in regno Patris mei* (Matth. XXVI, 29 – Marc. XIV, 25). Il vino eucaristico che Cristo dichiara che avrebbe bevuto nel regno del Padre suo, lo dice 'vino nuovo' perché il suo corpo sarebbe stato glorioso: dice che lo avrebbe bevuto 'con esso loro', per indicare la partecipazione ad essi della vita eucaristi-

[111] ROSMINI 1983, II, pp. 235-236: Rosmini citava l'*Oratio XL quae est in Sanctum Baptisma.* Cfr. anche ROSMINI 1983, II, pp. 203-205.

[112] «La fede è il principio della salute: essa dà il diritto al battesimo e agli altri sacramenti. Se questi non si possono ricevere, la fede, che ne produce il desiderio, salva l'uomo, dandogli il diritto di ricevere dopo morte quella vita da Cristo, che in terra non ha potuto ricevere da' sacramenti desiderati. Il sangue di Cristo si dee dunque ricevere misto coll'acqua viva della fede, come la farina pure divenuta pane per l'acqua. Per questo si suol dire giustamente che l'acqua nel calice rappresenta il popolo che si unisce strettamente e s'incorpora a Cristo, il che avviene per la fede viva di esso popolo» (ROSMINI 1966, p. 190).

ca: il vino eucaristico suppone anche il pane, come il sangue suppone il corpo; ma Cristo si limita ad accennare quell'umore che dà la vita al corpo naturale».

Rosmini collegava il discorso eucaristico ed escatologico di Cristo con alcuni passi del Levitico in cui si parlava del sangue (nella prospettiva dell'antropologia biblica) e si davano prescrizioni legali: «giacché era scritto: 'Anima enim omnis carnis in sanguine est, unde dixi filiis Israel: sanguinem universae carnis non comedetis, quia anima carnis in sanguine est: et quicumque comederit illum, interibit' (Levit. XVII, 14). E poco prima aveva detto: 'Homo quilibet de domo Israel, et de advenis qui peregrinantur inter eos, si comederit sanguinem, obfirmabo faciem meam contra animam illius, et disperdam eam de populo suo, quia anima carnis in sanguine est: et ego dedi illum vobis, ut super altare in eo expietis pro animabus vestris, et sanguis pro animae piaculo sit' (Ivi, XVII, 10-11)». Collegando dunque le due prospettive, Rosmini concludeva:

«Questo sangue, che è destinato da Dio *pro piaculo animae*, non è il sangue d'alcun animale, il quale non poteva che raffigurarlo; né è il sangue dell'uomo corrotto: ma il sangue del Figliuolo dell'uomo che è insieme Figliuolo di Dio, Gesù Cristo Signor Nostro. Non si potea cibare qualunque altro sangue, perché era sangue morto, e traendolo dal vivente, gli dava morte; ma Gesù Cristo irritò anche questa prescrizione legale compiendola, dando all'uomo il suo preziosissimo sangue in forma di vino, sangue vivo e vivificante, vero *piaculum* delle anime, sangue del nuovo ed eterno testamento. Oltre di ciò, parlando Cristo a' suoi discepoli, preferisce di parlar loro del sangue suo, che avrebbe bevuto nuovo nel suo regno sotto forma di vino, perché l'assunzione del sangue era riserbata specialmente ai perfetti, ed ai sacerdoti, a' quali poi riserbolla la Chiesa diminuito il primo fervore dei fedeli, come quello che contiene in modo speciale le grazie più perfette, qual è l'allegrezza nel fare il bene significata dalla specie del vino che *laetificat cor hominis* (Ps. CIII, 16), e la grazia della fortezza e del martirio significata nel sangue che Cristo il primo dovea spargere»[113].

L'azione salvatrice, santificatrice e glorificatrice della carità

[113] ROSMINI 1966, pp. 198-199.

di Dio negli uomini si realizza attraverso i sacramenti, che, come si è detto, incorporano realmente nell'Umanità di Cristo e fanno sì che Cristo viva nei cristiani e ami in loro[114]. La radice della carità è dunque il carattere indelebile impresso dai sacramenti, per la virtù del Sangue sparso, mentre la grazia operante e cooperante costituisce e vivifica tutte le ramificazioni e propaggini della carità stessa[115]. L'uomo non può amare dell'amore caritativo se non gli è data la carità, che è la causa infinita della vita deiforme, e se con la carità non gli è data la potenza di condurre una vita spirituale, una vita di carità, che è l'effetto di tale carità infinita: «Onde la carità nell'uomo non si fonda negli atti dell'uomo, ma è opera di Dio: ella è la presenza di Dio-Carità, il che è quanto dire dello Spirito Santo... Gli atti nostri dunque, miei fratelli, sono atti di carità, non perché la carità venga da noi, perché la carità possa esser formata dagli atti nostri in quanto son nostri: ma perché questi atti sono gli effetti della carità posta in noi, la quale carità posta in noi è Dio stesso in noi»[116]. Gli atti della carità dei cristiani non devono essere allora innanzi tutto frutto della loro volontà ma della volontà di Dio, cioè della Provvidenza. La scienza di Dio non è altro che la conoscenza interiore della volontà divina: quando l'uomo fa la volontà di Dio, Dio regna in lui ed è glorificato[117]. Perciò Rosmini esortava i membri dell'Istituto della Carità affinché eleggessero a loro guida non la nuda ragione umana, ma la volontà di Dio[118]: ciò significava abbandono nella divina Provvidenza ed era questo un altro modo, non solo individuale, ma anche comunitario, di intendere il «principio di passività». Lo stesso «principio di passività», infatti, aveva un importante valore ascetico e spirituale in tanto in quanto il cristiano 'passivo' era incorporato – in virtù del sacrificio-sacramento – in Cristo e Cristo agiva in lui:

[114] ROSMINI [1931]a, pp. 91-93.

[115] ROSMINI [1931]a, pp. 93-94.

[116] ROSMINI [1931]a, pp. 113-114.

[117] ROSMINI [1931]a, pp. 66- 67.

[118] ROSMINI [1931]a, p. 56.

«il Dio della consolazione e della pace tira soavemente a sé questi in Lui abbandonati; soavemente, dico, quando e come a Lui piace; tosto, e nel più perfetto modo, quando la resistenza da parte nostra è veramente cessata, quando siamo veramente passivi, veramente morti a noi stessi, veramente persuasi dell'inutilità di tutti i nostri sforzi e di tutti i nostri provvedimenti. Egli è così, che nell'uomo il quale ha cessato per amore di Cristo di pensare colla sua mente, pensa Cristo; e in quello che ha cessato di agire colle sue forze, agisce Cristo. Beata stoltezza! felice inerzia! E fino a questo non pensare, e a questo non fare l'uomo tanto affatica! Non può fare nulla, e il cessare di fare così gli costa!»[119].

In questo modo, le stesse opere di carità che si assumono sono quelle suggerite dalla Provvidenza divina: così come fu per il Samaritano della parabola evangelica[120].

L'esempio, per la Chiesa ma anche – in particolare – per l'Istituto della Carità, era il Popolo di Dio peregrinante nel deserto, guidato dalla nube che copriva e proteggeva il Tabernacolo, guidato perciò dalla stessa volontà di Dio, perché in quella nube era l'Angelo del Signore. Rosmini, dunque, ammoniva i suoi figli spirituali:

«Notate bene, o fratelli: Mosè non mette meno d'importanza nel muoversi che nello stare, a volontà del Signore... '*Tutti i giorni*, egli dice, *nei quali la nube si rimaneva ferma sul tabernacolo, essi rimanevano nel luogo stesso*'; e aggiunge spiegando vieppiù ciò che aveva detto: '*e se avveniva che la nube rimanesse sul tabernacolo molto tempo, i figliuoli d'Israello stavano facendo le scolte del Signore, e non si partivano, fossero pur molti i giorni in cui stava ferma la nube*' (Num. IX, 18 e 20). Questa fermata della nube, questo rimaner fermi e quieti gl'Israeliti anche per tempo assai lungo, non è ella una viva immagine, o miei fratelli, di quella *vita nascosta e contemplativa* che vi è tanto raccomandata dalle nostre Regole? Qual pace, qual quiete in questa vita, nella quale pure Cristo spese trent'anni!»[121].

119 *EC*, II, p. 320.

120 «Qui riesce altresì il precetto da lui spiegato nella parabola del Samaritano, tipo del prossimo nostro, non cercato a studio, ma trovato a caso in sulla via ... Pretenderà l'uomo di essere più amoroso, più benefico a' suoi fratelli del Padre celeste, o di poter giovar loro senza di Lui, senza essere *uno strumento nelle sue mani*?» (ROSMINI [1931]a, p. 68).

121 ROSMINI [1931]a, p. 74.

In questo senso totale e integrale della «passività» si poteva realizzare l'azione salvatrice, santificatrice della carità di Dio nell'uomo: la contemplazione era l'essenziale, l'unità della vita spirituale; le opere di carità, assunte secondo la volontà divina, cioè senza smettere la propria «passività», erano la totalità universale dell'amore per il prossimo. In questo senso si comprende come Rosmini considerasse il suo Istituto contemplativo e, nello stesso tempo, proponesse esempi di santità attiva, di carità 'operativa': Giovanni di Dio; Girolamo Emiliani; Giuseppe Calasanzio; Camillo di Lellis[122]. L'importante non stava nel tipo di opera, ma nella qualità spirituale che l'animava. Il fine non era l'efficacia pratica del proprio impegno, ma la completa 'passività attiva' in tale impegno: un ossimoro spirituale che non significava altro che sacrificio dell'amor proprio, docilità allo Spirito e completo abbandono nella Provvidenza. Ogni eventuale mancanza, deficienza, imperfezione dell'apostolato del cristiano veramente 'passivo' sarebbe stata soccorsa e risolta da Dio Provvidente. A mons. Sardagna, vescovo di Cremona, Rosmini scriveva:

«Ella mi dirà: 'ma i tanti pensieri in questo stato non mi permettono di attendere con quiete all'anima mia'. Ma io le risponderò con san Gregorio: faccia quello che può; Gesù Cristo è buono, ed egli col suo sangue supplirà alle mancanze del suo ministro, che per suo amore si sacrifica; alterni la contemplazione coll'azione ... Monsignore! dobbiamo essere dolci anche verso noi stessi, e non esigere troppo dalla nostra debolezza. Anche questa è carità e umiltà insieme. Siamo persuasi del nostro nulla, e saremo tranquilli sempre, né vorremo irritarci e turbarci né pure pel nostro far nulla. Buttiamoci in Gesù Cristo, che porta tutte le nostre miserie e imperfezioni»[123].

5. *Il sangue dei martiri*

Insieme alla prospettiva del sacrificio-sacramento, l'altra prospettiva fondamentale era quella, come si è detto, del

[122] ROSMINI [1931]a, pp. 193-194.

[123] *EA*, II, p. 8.

sacrificio-martirio, che della prima era una conseguenza, ma anche – per la sua dimensione penitenziale – premessa spirituale ed ascetica: in una circolarità, dunque, che rifletteva ed esprimeva la stessa circolarità della carità.

Fin dalla fanciullezza Rosmini fu colpito dall'esperienza dei primi martiri cristiani. Tommaseo ha ricordato come il Roveretano, all'età di sette anni, avesse letto gli *Atti dei Martiri*, commovendosi fino alle lagrime[124]. E nel *Giorno di solitudine*, ancor prima di leggere Chateaubriand, il giovane Rosmini descriveva l'esperienza di martirio di coloro che hanno dato ogni cosa per seguire Cristo fino a «versar tutto il sangue dalle vene»[125].

Ma ovviamente il primo e più grande martire era lo stesso Gesù Cristo: «Noi abbiamo qui tutto giorno sotto gli occhi il Divino Maestro dell'amore, il Legislatore unico della nostra Società, insanguinato, dilacerato, pendente da una croce. Egli vi sta su costante, trafitto il petto, le mani e i piedi, non tanto dalla lancia e da chiodi, ma più da quell'amorose saette che sole veramente lo hanno morto. Egli è l'immenso Esemplare in cui deve specchiarsi ogni Cristiano»[126]. Era il martirio della croce, nel quale Cristo fece la volontà del Padre: in lui la volontà della natura umana cedette alla volontà della persona divina[127]. La giustizia, tramite il compimento della volontà divina, condusse alla carità e la carità all'immolazione sacrificale – morte dalla quale sarebbe rispuntata la vita o, meglio, la gloria immarcescibile: era l'iti-

[124] *CRT*, III, p. 299.

[125] LORIZIO 1993, p. 91. E continuava: «Versarlo a minutissime[i] ... sprizzi e lentamente; versarlo dopo esser dentro per li picchiamenti ... annerito e macerato, e guasto. Chi verrà a ridire le crudeli ferite e i novi generi di morte! Chi la sete ... de' lunghissimi strazi e del sangue onde le vene vote si lasciavano ripienire perché meglio poi il docciassero e si sprimessero a sgorgo?».

[126] ROSMINI [1931]a, pp. 14-15.

[127] ROSMINI [1931]a, p. 53. Si vede in questa pagina come sia difficile ravvisare in Rosmini tracce di monotelismo. Ma per gli aspetti più controversi della cristologia rosminiana cfr. l'ottimo studio TUBALDO 1954.

nerario della «catena d'oro»; era, per ogni cristiano, il cammino della *sequela Christi*.

Questo cammino, peraltro, si nutriva e si sorreggeva attraverso una devozione calda e partecipe alle sofferenze di Cristo nella Passione: una devozione che era cibo spirituale, pascolo dell'anima, ristoro e consolazione, ma anche compassione, purificazione, conformazione al Crocifisso. A d. Boselli, nel 1830, Rosmini scriveva: «La meditazione delle piaghe del nostro Gesù Crocifisso, e dei dolori della nostra madre Maria sia il pane quotidiano»[128]. Esempio efficacissimo della meditazione rosminiana sulla Passione sono le riflessioni che egli, in veste di arciprete di Rovereto, suggerì nel 1835 al giovane Felice Robol – condannato a causa di un delitto passionale – per prepararlo alla morte sul patibolo, come pure la proposta di meditazione su Gesù che espia per i tre appetiti disordinati delle ricchezze, degli onori, dei diletti[129]. Tale proposta indicava preliminarmente: «L'*orazione preparatoria* sarà l'ordinaria. La *composizione del luogo* sarà mirare Cristo Signor nostro inchiodato in Croce. La *domanda* sarà, che mi dia grazia d'imitare le sue azioni in questa spirituale conquista della mia anima sopra gli appetiti umani»[130]. La meditazione si svolgeva in quattro punti. L'ultimo punto

«sarà considerare i *dolori*, che Cristo Nostro Signore patì nella sua Passione ... Le spalle aperte, e tutto il corpo piagato da flagelli; gli omeri rotti dal peso della Croce; il petto sconcertato, e scassato dalla medesima; il capo trapassato da spine, e dalla mala e vegliata notte infiacchito; i capelli e la barba strappati; il volto livido di schiaffi, e pizzichi; la bocca secca per la sete, la lingua amareggiata ed inasprita con fiele ed aceto; le gambe e le braccia stirate sino a contarsi le ossa; le mani e i piedi forati, e pel peso del corpo squarciati; il cuore afflitto; e finalmente tutto quanto pieno di dolori, a forza dei quali, senz'altra ferita mortale, spirò»[131].

[128] *EA*, I, p. 357. Per il contesto generale, cfr. Di Bernardo 1980.

[129] Era contenuto in un libretto stampato a Novara al tempo del primo ritiro di Rosmini al Calvario di Domodossola.

[130] Rosmini 1933, p. 79.

[131] Rosmini 1933, p. 83.

E a Felice Robol, egli così descriveva la crocifissione:

«I manigoldi si curvarono sopra di Lui a destra, a manca, ai piedi: chi tiene e stende le palme delle mani, e i dossi dei piedi; chi, armato di chiodo e martello, rompe e piaga orrendamente quelle membra adorabili, e le conficca nella Croce: schizza nel volto ai carnefici il tiepido sangue dell'Agnello di Dio Crocifisso»[132].

La stessa pietà personale di Rosmini trovava sostegno, nutrimento e conforto in questa meditazione. A Giacomo Molinari scriveva: «Tutto ciò che facciamo, sia fatto santo dalla passione di Gesù Cristo, che vuole essere il più caro pascolo del nostro spirito, insieme co' dolori di Maria Santissima, che sono, quasi direi, una estensione di quelli del Figlio»[133]. Il Sabato Santo del 1829, da Roma, scriveva al De Apollonia: «Vorrei piangere i miei peccati certe volte, e trovo i fonti delle lagrime inariditi! Oh qual pensiero il comparire al tribunale di Dio! quale orrore pensando alla mia miseria! ... Non esco da queste angustie, da queste pene inesprimibili, e per poco mortali, se non quando rivolgendo gli occhi a questo mio Crocifisso, mi nascondo nelle piaghe aperte delle mani e del costato: *in foraminibus petrae*; ovvero sotto il manto della pietosissima delle donne, sua e mia madre»[134]. In Rosmini era vivo il senso del peccato, si considerava un «Giona disubbidiente», pur avendo offerto – col principio di passività – la sua vita in sacrificio[135]. Dal già ricordato ritiro del 1828, al Calvario di Domodossola, scriveva a d. Giovanni Padulli: «Che sarà di me, se non metterò a profitto questo tempo che mi concede il Signore, perché mi conver-

[132] ROSMINI 1933, p. 90.

[133] *EA*, I, p. 317.

[134] *EA*, I, p. 295.

[135] «Io ho bensì fatto da lungo tempo il sacrificio della mia vita, unito al sacrificio di Gesù; e lo ripeto ogni qual volta che mi accosto all'altare, dicendo al divin Padre che, se col gittare in mare questo Giona disubbidiente si potesse calmare la procella, egli mi vi getti senza pietà. Ma non so però se il Signore abbia accettata la vittima; e, se debbo dire ciò che mi dice l'intimo senso, non parmi per ora»: così Rosmini scriveva il 21 dicembre 1827, da Milano, a d. Giovanni Padulli (*EA*, I, p. 204).

ta? se non piangerò compunto dei miei eccessi in queste piaghe di Gesù? se non mi vorrò purificare in questo sangue adorabile, e nelle lagrime della nostra tenera madre Maria?»[136]. In questa prospettiva di pietà, dunque, il Preziosissimo Sangue si accostava alle Cinque Piaghe, la Piaga del costato (S. Cuore) a Maria Addolorata. Un libretto ottocentesco di devozione – conservato nella Biblioteca Rosminiana di Stresa e non recante l'indicazione della data di pubblicazione[137] – esprimeva tale indirizzo di pietà: alle *Commemorazioni dello spargimento del Sangue di N.S. Gesù Cristo* (che comprendevano anche l'atto di offerta del proprio sangue in unione col Sangue Preziosissimo di Gesù) era infatti preposta la *Devozione delle Cinque Piaghe* (che faceva pure riferimento alle indulgenze accordate da Clemente VIII, Benedetto XIV e Pio VII), con una preghiera specifica per ciascuna piaga, secondo il modello del Piccolo Ufficio delle Cinque Piaghe, del quale esistevano da tempo varie versioni, come la cosiddetta *Orazione di S. Chiara* o come la *Coronella delle Sante Piaghe di Gesù Crocifisso* di Alfonso de Liguori[138], alla quale il testo 'rosminiano' appare accostabile. Del resto anche per il Liguori la devozione al Crocifisso comprendeva i riferimenti al Sangue e alle Piaghe, al S. Cuore e alla Madonna[139].

Ma questo indirizzo devoto era calato da Rosmini nella *militia Christi* intesa come 'forma' della vita spirituale e declina-

136 *EA*, I, pp. 225-226.

137 BRS, Aa-VII-1-6.

138 BONETTI 1952, pp. 190-196, 218-219.

139 Si veda, per esempio, il *Dolce trattenimento delle anime amanti di Dio a vista di Gesù Crocifisso*, nel quale il Liguori affermava: «Le anime innamorate di Dio nel tempo in cui si trovano più agitate dalle tentazioni de' demonj e dai timori della loro eterna salute, ricevono gran sollievo nel considerare in silenzio da solo a solo Gesù che pende dalla croce e manda sangue da tutte le sue piaghe». Ed esclamava: «O piaghe di Gesù feritemi di amore, o sangue di Gesù inebriatemi di amore, o morte di Gesù fatemi morire ad ogni affetto che non è affetto per Gesù ... Deh tiratemi sempre più dentro del vostro cuore. Discacciate da me ogni amore che non è per voi, che siete l'unico mio bene e l'unico mio amore» (DE LIGUORI 1845, pp. 521-525).

ta come combattimento interiore e come imitazione di Cristo. Dal Calvario di Domodossola, nel 1828, egli scriveva al De Apollonia: «Sì anche in questa solitudine, dove Iddio mi ha trasportato, dove c'è tanto agio da innalzare a lui lo spirito nostro, dove non penetra né il fasto, né la menzogna continua del secolo; anche qui siamo in mezzo ai pericoli; anche qui lottiamo con noi stessi e col demonio, e non possiamo vincere, se non assumendo lo scudo della fede, e la galea della salute, e la spada della parola di Dio. In somma è una milizia la vita dell'uomo sopra la terra»[140]. Tale 'forma della vita spirituale' – che esprimeva il sacrificio-martirio – implicava precisi riferimenti ad autori e a opere di spiritualità:

«Io consiglierei la nota persona a darsi all'*orazione* più ancora che allo *studio* ... La consiglierei tuttavia ad usare anco di libri opportuni, cercando di gustarli con tutto l'affetto d'un animo che vuole umiliarsi; e specialmente di rendersi famigliari il libro dell'*Imitazione*, quello del *Combattimento spirituale*, le *Confessioni* e le *Meditazioni* di S. Agostino, le opere di S. Francesco di Sales. Le Confessioni di S. Agostino potranno ben eccitarla alla contrizione de' suoi peccati, se le legge con disposizione conveniente al fine. Gioverebbe assai che una tal persona anteponesse queste lezioni spirituali agli altri studi speculativi, che facilmente esaltano la mente e inaridiscono il cuore e sono tanto meno importanti per l'uomo che lo studio della propria eterna salute»[141].

E la propria salvezza eterna si poteva conseguire imitando le virtù esercitate da Gesù Cristo sulla croce: la penitenza, la

[140] *EA*, I, pp. 231-232: Cfr. anche BOGLIOLO 1965.

[141] *EA*, III, p. 74. Nel 1853 a un sacerdote, suo religioso, Rosmini scriveva: «Amerei molto, che faceste uno studio speciale e una lettura ripetuta e considerata del gran libro intitolato *Del combattimento spirituale* del P. Scupoli, che contiene le più sottili massime della spirituale palestra e formò lo spirito di san Francesco di Sales» (*EA*, IV, pp. 140-141). Ma non erano autori spirituali adatti soltanto per religiosi o per preti. Nel 1854 egli scriveva a Marietta Rosmini che andava sposa: «Rendetevi famigliare la divina *Scrittura*, l'*Imitazione di Gesù Cristo*, il *Combattimento Spirituale*, e la *Filotea* di San Francesco di Sales, e in questi formate voi stessa» (*EA*, IV, p. 229). Per quanto riguarda l'*Imitazione* cfr. anche: *EA*, III, p. 42; *EA*, IV, pp. 85 e 175.

povertà, la mortificazione, il disprezzo, e soprattutto la carità[142]. Ma tale carità «non si esercita in modo perfetto se l'uomo non rinunzia per essa a tutte le cose, e non è pronto a dare anche la vita ad imitazione di Cristo»[143]. La *militia Christi*, in quanto *imitatio Christi*, può condurre alla testimonianza del sangue, al martirio.

Il martirio è, insieme, atto d'amore e sacrificio, olocausto[144]: «Ed ecco come la carità sia amica della morte; che quando per essa è incontrata, è la maggior testimonianza della nostra fede, è martirio. Onde '*l'amore*, sta scritto, *è così forte come la morte, e lo zelo duro come il sepolcro, e le sue lampade, lampade di fuoco e di fiamme*' (Cant. VIII, 6) ... Onde la vita dell'amatore ... dee essere senza dubbio *vita di combattimenti e di sofferenze, di sollecitudini per gli altri e di obblivione di se medesimi*»[145]. «Il vero amore dunque addimanda dall'uomo, miei fratelli, per condizione indeclinabile, che sia disposto a morire per esso; onde, *chi non sa morire non sa amare*; e la scuola dell'amore è la scuola della morte; e la professione di coloro, che all'amore si consacrano, equivale alla consacrazione di una vittima che si immola»[146]. Gesù Cristo vuole che tutti i cristiani diventino simili a lui e perciò vittime immolate sull'altare della carità di Dio[147]. Il san-

142 *EA*, II, pp. 509-510.

143 *Cost.* n. 183.

144 Negli appunti per il discorso sul sacrificio, Rosmini concludeva: «Che il corrispondere appieno alla vocazione dell'Istituto è un *olocausto*. (Dottrina dell'olocausto)» (ROSMINI [1931]a, p. 197).

145 ROSMINI [1931]a, pp. 152-153.

146 ROSMINI [1931]a, pp. 168-169. Cfr. SORSOLI 1975.

147 «Egli è certo, che Iddio ha mandato il suo Verbo a incarnarsi ed immolarsi vittima pe' nostri peccati. È certo ancora che la missione di Gesù Cristo è appunto quella di fare, che i suoi seguaci diventino simili a lui, vittime immolate sull'altare del divino amore. 'Io sono venuto a portare il fuoco sulla terra', Egli disse, e il fuoco è quello che deve incenerire l'olocausto. 'Chi vuol venire dietro di me prenda la sua croce', e la croce è il supplicio dove Cristo è morto, e dove i suoi seguaci debbono pure morire. 'Io vi mando come pecore in mezzo ai lupi', e anche questo, perché Gesù Cristo voleva dai suoi discepoli il sacrificio di

gue di Cristo si unisce così col sangue di coloro che sono di Cristo e «tutte le fondamenta di questa Chiesa Cattolica, che s'innalza fino al Cielo, e si stende fino ai confini della terra, e s'aumenta incessantemente, co' secoli, di grandezze e di glorie, rosseggiano tutte d'un sangue versato dal solo Amore»[148].

6. *Umiltà e penitenza*

Secondo il principio di passività, la croce non è scelta dal cristiano ma è assunta per compiere la volontà di Dio e dunque con «l'annegazione» di se stesso e della propria volontà[149], seguendo Gesù Cristo e «ricalcando le sue orme sanguinose»[150]. Ma il tormento spirituale non è solo quello che viene dal combattimento interiore dello spirito con la carne, così pure il martirio non è solo quello del corpo, cruento. Vi è, per Rosmini, un sacrificio più grande della morte violenta perché non momentaneo ma continuo e tutto intessuto di angoscia e di pena, di battaglia e di agonia. È il tormento del fuoco d'amore che accende l'anima amante nel

sé stessi. S. Paolo vuole che i cristiani sieno morti e sepolti con Cristo; e di sé dice, che era crocifisso al mondo, come il mondo a lui. In somma le Scritture sono piene di questo sentimento, e Iddio ebbe sempre ed ha le sue vittime. Tali furono prima i santi Martiri, e poi tutti i santi Confessori che morirono col cuore a sé stessi, e non vissero e non operarono che per Cristo. Questa immolazione adunque di tutto l'uomo in onore del Creatore è il fine della missione di Gesù Cristo, e della stessa creazione dell'universo. Felici quelle anime, che possono essere vere vittime bruciate dal fuoco di Cristo, e condite del suo sale» (*EC*, IX, p. 198).

148 ROSMINI [1931]a, p. 169.

149 *EA*, I, p. 618.

150 Il 1° gennaio 1842 (memoria liturgica della Circoncisione) Rosmini scriveva a d. Clemente Alvazzi: «L'infinita bellezza del servire tutto a Dio ...; l'infinita gloria di poter seguire questo Salvatore al Calvario, ricalcando le sue orme sanguigne, e ribevendo il suo calice ... oh questi, questi sono i pensieri che debbono cacciare dalla mente vostra tutte le tenebre, come è cacciata la notte all'apparire del sole! ... Quel Gesù amabilissimo che oggi comincia a spargere il sangue per nostro amore v'illumini, vi fortifichi, vi colmi di tutti i suoi doni» (*EA*, II, p. 507).

suo desiderare, sentire e conoscere Dio eppure nell'avvertirlo ancora lontano, nascosto, non pienamente posseduto. Nel descrivere questo tormento, che è ciò che Tommaso da Bergamo chiamava «consumazione d'amore», Rosmini lasciava trasparire indirettamente la propria esperienza spirituale vissuta, che potrebbe definirsi di 'mistica serafica' e che lo avvicina – pur essendo egli molto misurato nelle sue espressioni e muratorianamente diffidente verso le illusioni di una fantasia troppo accesa e di un fervore non temperato – ai grandi mistici della tradizione cristiana:

«Chi può descrivere – diceva nel discorso del 1852 sul sacrificio – le ineffabili sofferenze di colui, che, amando il Sommo Bene con tutto se stesso, con affetti che sono più che umani, che vincono, e però opprimono, la potenza naturale del cuore dell'uomo, tuttavia si vede di continuo privo della presenza e del pieno possesso dell'oggetto amato? Poiché questa natura straordinaria d'amore è pari alla natura della cognizione straordinaria che lo produce. L'amatore del Sommo Bene conosce questo caro oggetto per una cognizione intima superiore a tutte le sue potenze conoscitive, per una cognizione immediata che influisce in esso lo stesso Bene Infinito, il quale, per influirgliela, deve, quasi direi, allargare in esso e distendere senza misura le naturali facoltà. E a questa notizia, non umana, del Bene Amato, il cuore si sente improporzionato; e questo stesso deve distendersi ed aggrandirsi oltre i suoi naturali confini. Onde la povera natura umana, a così sproporzionata mole di cognizione e di amore, si sente oppressa e vinta, e quasi annichilita»[151].

La prospettiva rosminiana appare chiaramente 'serafica' ma non volontaristica: una mistica *mentis et cordis*. Egli peraltro non parlava in prima persona: quasi si limitasse a riferire le esperienze delle «anime sante» amanti, dei grandi mistici – come quelli dell'Ordine carmelitano – ma anche di Filippo Neri: tutte anime che si rispecchiavano, a suo avviso, nell'immagine della Sposa del Cantico dei Cantici. In realtà Rosmini – 'disciplinato' dalla conoscenza dei classici di scuola gesuitica, come Rodriguez e Da Ponte – era attento, da una parte, a discernere e a non fomentare illusioni e falsi stati

[151] ROSMINI [1931]a, pp. 170-171.

mistici e, dall'altra, a coprire con la massima discrezione le proprie personali esperienze, parlando solo di ciò che potesse essere di utilità spirituale per i suoi confratelli. Ma egli, che aveva definito la comunicazione dell'uomo con Dio una «scienza sperimentale»[152], sulla quale si fondava la teologia mistica o segreta, come poteva parlare del tormento del fuoco d'amore senza averlo personalmente sperimentato?

«Poiché a quest'amore – diceva dunque Rosmini – non è meno caro d'amare, che d'essere amato; onde nel seno stesso di questo maraviglioso amore nasce il contrasto, e quasi una tremenda lotta di due virtù potentissime: da una parte l'amatore con ismisurata veemenza cerca l'Oggetto amato per possederlo ed amarlo vieppiù, dall'altra con pari veemenza sospira d'essere da Lui amato; e questo amore respinge l'impeto del primo, ben sapendo che sarà tanto più da Lui amato, quanto più, stando da Lui lontano, nella peregrinazione della presente vita opererà un maggior bene; onde il meritare vince ed affrena lo stesso ardor del godere: '*Optabam enim ego ipse anathema esse pro fratribus meis*' (Rom. IX, 3)»[153].

Anche nella contemplazione infusa, restavano la circolarità della carità e la dimensione del sacrificio-martirio. Era il cammino ascetico della giustizia: l'unico essenziale scopo dell'Istituto della Carità, la principale ricerca indicata nelle *Massime di perfezione*. Era una giustizia fondata sull'umiltà e sulla penitenza, ma un'umiltà confidente e una penitenza cordiale: «Gesù Cristo è morto per noi: ci ha conservata fin qui la vita, perché abbiamo tempo di lavarci nel suo sangue: la penitenza nostra non importa che sia lunga, ma che sia cordiale: ... dolore sì de' peccati; ma dolor confidente; dolore che si perda e trasmuti in amore»[154].

Ma l'umiltà e la penitenza erano tanto più necessarie in considerazione dell'ingratitudine degli uomini verso il sacrificio di Cristo. Era soprattutto in questa meditazione sull'ingratitudine umana che in Rosmini ricorreva il S. Cuore, ma

[152] ROSMINI 1983, I, pp. 227-228.

[153] ROSMINI [1931]a, p. 172.

[154] *EC*, VIII, p. 199.

non con l'inflessione parediana della riparazione per gli oltraggi verso l'eucarestia. Si trattava, più profondamente, di una riflessione sul dolore non solo fisico ma soprattutto interiore di Gesù nella Passione: nel Getsemani, sulla via del Calvario, sulla Croce. E tale dolore derivava dalla conoscenza che aveva il Figlio di Dio di tutta l'ingratitudine degli uomini di tutti i tempi, verso di lui. Si è già visto come Rosmini suggerisse al Molinari, come argomento per un discorso sul S. Cuore: «L'ingratitudine degli uomini al Cuore di Gesù»[155]. E nelle meditazioni di conforto a Felice Robol, sui momenti principali della Passione, a proposito di Gesù nel Getsemani, osservava: «Ma onde quell'incredibile pena di Cristo nell'orto? Da molte cagioni; ma principale di tutte fu prevedere la imminente Passione, fu meditare le iniquità degli uomini, e le loro conseguenze ... E poi, come poteva pensare alla salute degl'uomini, senza che gli corresse il pensiero a quella gran parte di stolti od ingrati, i quali si sarebbero nulladimeno perduti? Ed, oh come le sue viscere divinamente amorevoli compatirono a quelle misere creature, o presentirono con incomprensibile spasimo i loro eterni cruciati! Oh come GESÙ pregustò, nel secreto calice di sua natura sensibile, tutte le pene e gli strazi che doveano sulla terra o nel purgatorio tollerare i suoi cari!». E a proposito di Cristo sulla via del Calvario: «Oh chi avesse potuto vedere il Cuore di GESÙ in quel viaggio! come offeriva per il bene degli uomini quello che tollerava dagli uomini! come il desiderio di essere pietoso verso di noi, lo faceva crudele contro Se stesso!»[156]. Ma è proprio a quel Cuore, sofferente per tutte le ingratitudini degli uomini, che i peccatori si devono rivolgere per ottenere il perdono divino: «Sì, o fratelli carissimi, noi peccatori uccidemmo Cristo questa è l'ingiuria che facemmo all'Uomo-Dio: questo il debito. Chi può pagare tal debito? Niuno: tutti siam poveri: pur quell'ingiuria, quel debito smisurato, se a lui gridiamo pietà, se ce gli buttiamo a' piedi, non può resistere il suo cuore egli ce lo rimette:

[155] *EA*, IV, p. 221.

[156] Rosmini 1933, pp. 86-87 e 89.

ecco, prega per noi suoi crocifissori; perora la causa nostra all'eterno suo Genitore, e, 'Signore, dice, perdona loro, perché non sanno quel che si facciano'»[157]. Tutti i peccatori sono nel Cuore di Gesù e tutti i peccatori sono pure nel Cuore di Maria, per quel 'travaso' d'amore che avvenne sotto la croce:

«Da quell'abisso però di divino ed umano amore, cioè dal cuore di Cristo, che canale potrà in noi derivare le acque dell'altissima carità? Ah il figliuolo ne versò un mare immenso nel cuore della madre: umana inclinazione a ciò lo pressava, cioè ineffabile pietà di figlio rivestita nell'Uomo-Dio di forma divina: e di quella carità ricevuta, la fecondissima Vergine compose a sé de' visceri materni, ove tutti accolse gli uomini per figliuoli»[158].

Da questa meditazione sull'ingratitudine degli uomini verso il S. Cuore e sull'amore redentivo del S. Cuore verso gli uomini ingrati, si rafforzavano i propositi di umiltà, di penitenza, di giustizia, così essenziali alla vita cristiana e, in particolare, alla vita religiosa dei membri dell'Istituto della Carità. La vocazione all'amore doveva infatti fondarsi sull'umiltà e sulla penitenza. Ai suoi «scolastici», Rosmini scriveva:

«Per amore dovete operare, per amore parlare, per amore tacere, per amore studiare, per amore patire, e non dico per amore godere, perocché l'amore stesso è un godimento che si mescola in tutto ciò che si fa per amore ... Poiché la scuola nostra è la scuola di Cristo, e la professione nostra è quella di adempire il precetto di Cristo; e noi non abbiamo altra occupazione ... Ad una tanta vocazione si deve porre per fondamento una umiltà profondissima, per la quale l'uomo reputi a Dio tutto il bene ch'egli ha, e tutto il male a se stesso; diffidi di tutti i suoi pensieri e giudizi, e della sincerità del suo proprio cuore, e mostri questa diffidenza salutare di se medesimo in quella modestia di parole e di atti, che rende l'uomo giusto appresso Iddio e amabile innanzi agli uomini»[159].

157 ROSMINI 1986a, p. 76.

158 ROSMINI 1986a, p. 221.

159 *EA*, III, p. 196.

L'Istituto della Carità richiedeva perciò penitenza, mortificazione, abnegazione, ubbidienza, discrezione[160]. Per questo le *Costituzioni* prescrivevano che i presbiteri e i coadiutori, prima di fare la loro professione e di emettere i voti, per tre giorni andassero mendicando[161]. E anzi, per impedire il rilassamento nel voto di povertà, Rosmini prevedeva che l'Istituto avesse qualche casa in cui si vivesse soltanto delle elemosine mendicate per amore di Cristo[162]. L'Istituto della Carità, dunque, oltre a essere un Istituto contemplativo (ma nel senso particolare e specifico, che si è visto) fondato sul principio di passività, era pure, a suo modo, un Istituto mendicante[163], fondato perciò su una concezione della povertà, che fece peraltro molto discutere e sollevò molte difficoltà durante la causa di approvazione dell'Istituto stesso[164].

160 *Cost.* n. 183.

161 *Cost.* n. 207.

162 *Cost.* n. 505.

163 Il 5 novembre 1838 Rosmini scriveva a Setti: «Ho veduto con gran piacere che il Bellenghi ci aggiudica anco i privilegi de' *mendicanti*. Questo è ottima e giusta cosa. In fatti noi siamo anco *mendicanti*; ed è da tener fermo questo punto come *importantissimo* per le conseguenze» (*CRS*, II, p. 507).

164 Il 17 novembre 1838, Rosmini scriveva a Setti: «l'Istituto avendo per fondamento il *dispersit*, *dedit pauperibus*, ed essendo oltracciò mendicante, dee avere quella forma particolare di povertà che gli è stata data, e non alcun'altra, perocché colla forma datagli, egli è in libertà di donare abbondantemente ai poveri, e di disporre ad altri usi pii» (*CRS*, II, p. 535).

Capitolo quinto

Rosmini e Maddalena di Canossa

1. *L'incontro con la Canossa*

Quanto si è finora visto aiuta a comprendere nelle sue differenti articolazioni e delicate sfumature, l'intimo ma complesso rapporto tra Rosmini e Maddalena Gabriella di Canossa. La religiosa veronese esercitò sul Roveretano un'influenza importante in alcuni momenti decisivi della sua vita spirituale: non solo per gli aspetti di consonanza e di affinità, ma anche nel delinearsi e marcarsi delle differenze, che comunque aiutarono Rosmini a chiarire meglio la sua propria posizione.

Non si trattò peraltro dell'incontro tra una donna tutta presa da una carità operativa, spiritualmente limitata a un devozionalismo facile e popolare, e un colto aristocratico, profondo nella speculazione teologica e nella meditazione: fu in realtà un confronto paritario tra due personalità di altissima spiritualità, forse le maggiori del primo Ottocento italiano, entrambe concentrate, con eccezionale energia interiore, su prospettive religiose radicali, anche se con orientamenti diversi, che i tanti elementi di affinità e i sinceri sentimenti di stima reciproca non poterono comunque impedire di palesarsi e svolgersi[1].

La marchesa Maddalena di Canossa, tra il 1791 e il 1792, aveva cercato la propria strada religiosa nella vita monacale del Carmelo; ma poiché non aveva una vocazione alla clau-

[1] Sui rapporti tra Rosmini e la Canossa cfr. BOZZETTI 1936; [PUSINERI] 1942; LANER 1989; A. VALLE 1989, 1990; MAJO 1990; ZOVATTO 1991.

sura, il tentativo si era concluso infelicemente. Tuttavia l'esperienza lasciò in lei un segno incancellabile della spiritualità mistica carmelitana: il sovrapporsi di altri indirizzi e l'intrecciarsi di altre influenze non eliminarono quella tipica impronta. Non senza ragione e non per enfasi encomiastica, Rosmini la accostava a Teresa d'Avila[2]. Dopo il fallito tentativo claustrale, la Canossa fu spiritualmente diretta da don Luigi Libera, sacerdote diocesano veronese di solida preparazione e confessore di molte religiose[3]. Con un indirizzo spiccatamente salesiano, ma anche attento alla esperienza religiosa vincenziana[4], il Libera la guidò verso una vita contemplativa nell'azione («nel mezzo del secolo col cuore da scalza») e a una santa indifferenza, intesa come abbandono nell'amore di Dio, ponendo i propri desideri «nell'amabilissimo cuore di Gesù, per servirlo sempre più fedelmente e sempre più ardentemente amarlo»[5]. Questa prospettiva, insieme salesiana e vincenziana, portò la Canossa ad aderire, fin dall'inizio, alla «Evangelica Fratellanza», promossa nel 1796 a Verona da don Pietro Leonardi e che riuniva in sé sia una matrice gesuitico-salesiano-liguorina (vicina all'impostazione del vescovo Avogadro e che la fece entrare in contatto con le Amicizie cristiane) sia il richiamo alla tradizione caritativo-operativa veronese che risaliva a Giberti[6]. Nei primi anni dell'Ottocento, dopo la morte del Libera, fiorì nella Canossa il carisma della fondatrice, che la portò alla costituzione delle Figlie della Carità. Erano gli anni in cui ebbe come direttore spirituale Nicola Galvani, arciprete e professore di morale nel seminario di Verona, che la rafforzò in

[2] *EC*, I, p. 538.

[3] LIBERA 1982. Cfr. CATTARI 1984[2], 1989a.

[4] Il Libera le suggerì di procurarsi le «Regole delle Ospitalieri istituite da san Vincenzo di Pauli» (LIBERA 1982, n. 64). Ella cercò pure le regole originarie date da Francesco di Sales alle visitandine (le regole cioè che non prevedevano la clausura ma la visita dei malati a domicilio): cfr. MARCOCCHI 1990b, p. 95.

[5] LIBERA 1982, n. 13.

[6] GALLIO 1971.

una vita da seguace del Crocifisso[7] e da devota del Cuore di Dio, confidente nell'amore divino[8]. Nello stesso periodo non mancò su di lei una certa influenza del Cesari (del quale la impressionò una predica sulle «Tre Ore di Agonia»)[9] e dell'ambiente milanese delle Amicizie: di Carolina Trotti Durini e del passionista Strambi[10], dal quale forse mutuò le forme pratiche della devozione al Preziosissimo Sangue[11].

Nel 1820 la Canossa conobbe Rosmini, che aveva accompagnato presso di lei, a Verona, la sorella, come già si è visto. La marchesa credette che il Roveretano potesse essere il promotore del ramo maschile del suo Istituto, al quale pensava da tempo, e cercò di 'conquistarlo' attraverso la mediazione della sorella[12]. Dopo l'ordinazione sacerdotale di Ro-

[7] Tra i manoscritti del Galvani, dopo la sua morte, fu trovata una piccola *Raccolta di Ricordi di un'anima santa per quelle persone che vivono da vere seguaci del Crocifisso* (CATTARI 1989b, p. 21).

[8] Tra i ricordi che le Figlie della Carità serbarono della loro fondatrice, vi è il seguente: «Raccomandava la confidenza in Dio dicendo tre massime del Don Galvani: Chi confida in Dio tratta Dio da Dio; Chi confida in Dio impegna il cuor di Dio a trattar con lui da Dio; Chi confida in Dio si rende possesso del Cuor di Dio» (CANOSSA 1985, II, p. 200). La Canossa fece anche conoscere Galvani alla Durini (CANOSSA 1976-1983, I, pp. 94-99).

[9] MARCOCCHI 1994, p. 116.

[10] Sui rapporti della «Evangelica Fratellanza» di Verona con l'Amicizia milanese cfr. BONA 1962, pp. 150-151. Per quanto riguarda la Canossa e la sua amicizia con la Durini cfr. VACCARO 1990 e, naturalmente, le lettere pubblicate nell'epistolario canossiano. Il vescovo Vincenzo Strambi, in esilio a Milano, negli anni dell'unione delle Marche al Regno Italico, fu per qualche tempo direttore spirituale della Durini (cfr. CATTARI 1989b, p. 243; MENEGAZZO 1969).

[11] Per l'influenza di Strambi (e di Gaspare Del Bufalo) sulla Canossa cfr. COLAGIOVANNI-CONTI 1983, col. 814; GRÉGOIRE 1988, col. 332; DOSSI 1987. Su Strambi cfr. STANISLAO DELL'ADDOLORATA 1949².

[12] Il 15 marzo 1820 Rosmini scriveva alla sorella, con accenti che dimostrano come egli si collocasse già nello spirito del «principio di passività» (formulato, poi, esplicitamente nel 1821): «Il mio solo desiderio è di servire Iddio, come ei vuole essere da me servito. Poiché in altra maniera non potrei farlo, ma in quella guisa ch'ei da me vuole, posso, perché Egli, volendolo, me ne dà anco il potere. Onde è da supplicare il nostro Signore, ch'Egli si spieghi apertamente con noi, perché, spiegatosi, non

smini, nel 1821, la Canossa gli comunicò il 'Piano dei Figli della Carità', coinvolgendolo dunque in un compito di fondazione (o almeno, per ora, di co-fondazione) religiosa: per Rosmini fu un segno della Provvidenza e l'inizio di un cammino non più interrotto[13]. Sulle prime tuttavia, Rosmini non vedeva un proprio personale coinvolgimento diretto: concepiva i Figli della Carità come un istituto di laici[14] e d'altra parte li pensava molto simili ai vincenziani[15]. La Canossa cercò comunque di avviare con poche persone il primo germe di tale ramo maschile[16]: per loro stese le Sette *Comme-*

abbiam più nulla a temere ... Ottenuta la grazia, la marchesa mi comandi quello che saprà volere Iddio da me. Ed io che il saprò parimenti, animosamente darò lode a Lui, che vuole servirsi delle cose deboli per confondere le forti, e di quelle che non sono per abbattere quelle che sono. E mi porrò all'opera, qualunque essa sia, e non temerò più cosa del mondo» (cit. in [PUSINERI] 1942, p. 10). Sulla Canossa-fondatrice cfr. VANZO 1985; BARSOTTI 1989; CATTARI 1990.

[13] CANOSSA 1976-1983, II 2, pp. 751-753. Nel 1835, alla morte della marchesa, Rosmini scrisse a Luigi di Canossa: «Dalla Sua Casa è venuto il principio del nostro povero Istituto della Carità, cioè dalla santissima donna la Marchesa Maddalena e confido che Ella stessa ora vicina al trono dell'Altissimo ne farà l'Avvocata» (*EC*, V, p. 557).

[14] Il 22 settembre 1821, Rosmini scriveva alla Canossa: «Questo bisogno di ecclesiastici nella massima scarsezza, m'ha condotto in sul pensiero che l'Istituto potrebbe essere formato di laici, i quali potrebbero avere un ecclesiastico che avesse cura di loro. Nel qual caso però mi parrebbe difficilmente combinabile che questo sacerdote formasse propriamente parte dell'istituto; ma solo gli fosse aggiunto coll'ufficio di Padre Spirituale. Di laici com'Ella sa, erano formate le comunità de' regolari più antichi: come anche quelle poi di S. Francesco e di tutti i contemplativi a principio ... Andrebbe adunque per mio parere benissimo, che in questi tempi supplissero, alla scarsezza de' preti, dei laici bene istruiti e dabbene, il che difficilmente si può fare, se non si uniscono in una religiosa società ... ma bisognerebbe che questi buoni avessero una educazione che a comunità religiosa si confacesse, o almeno che avessero una qualche idea di vita comune» (*EC*, I, pp. 396-397).

[15] Il 6 gennaio 1824, Rosmini scriveva a d. Antonio Bassich: «Così pure sono in sullo scrivere alla Marchesa Canossa, la quale donna infaticabile nell'opera di Dio è occupata, oltre l'altre cose, a piantare una casa di sacerdoti simile ai sacerdoti delle missioni di S. Vincenzo de' Paoli» (*EC*, I, p. 499).

[16] CANOSSA 1976-1983, II 2, pp. 756-758. Con una lettera del 28 ottobre 1821, Rosmini la incoraggiò in tal senso: «Veramente basta poco ad

morazioni del Preziosissimo Sangue e i *Riflessi* sulle stesse, che trasmise pure al Rosmini[17]. Il 10 marzo 1822 il Roveretano le scrisse:

«Lo spirito da Lei espresso nelle riflessioni sulle sette Commemorazioni, e le sette Commemorazioni stesse dello spargimento del prezioso Sangue di N.S. danno assai bene l'imagine della carità che queste persone si propongono di professare, che è quella appunto di Gesù Cristo che arriva fino al sangue, e per cui S. Paolo diceva di essere crocifisso al mondo e il mondo a lui. Questo è quel carattere veramente che debbe formare specialmente i fratelli della carità, i quali si propongono di spendere se stessi nelle opere caritatevoli verso di altri»[18].

E poi, in due lettere del gennaio 1824[19], dava consigli perché i Fratelli della Carità si fondassero su «una divozione più solida», riprendendo ciò che, intanto, aveva già scritto nell'operetta sulla *Educazione Cristiana*, dedicata alla sorella, la quale peraltro proprio nel 1824 entrò nella Congregazione della Canossa. Una determinazione altrettanto netta, ma in una diversa direzione, stava maturando anche nel fratello. Lo stesso Rosmini ricordò, in un appunto autobiografico, che – dopo la formulazione da parte sua, nel 1821, del «principio di passività» –

«accadde che la signora Marchesa Maddalena di Canossa fondatrice delle Figlie della Carità in Italia mi eccitò più volte a formare una società religiosa tendente all'esercizio della carità verso i pros-

incominciare. Anche S. Vincenzo de' Paoli cominciò la sua Congregazione con due soli preti» (cit. in [PUSINERI] 1942, p. 11).

17 Quel primo gruppo di laici aveva chiesto alla Canossa un primo abbozzo di Costituzioni da seguire. Ella scrisse al Rosmini: «Non ebbi coraggio di fare quanto forse essi volevano e scrissi loro semplicemente le sette *Commemorazioni* accennate nel Piano, e poi scrissi alcuni *Riflessi* sopra le medesime, indicanti soltanto lo spirito a mio credere necessario per tal opera, le virtù analoghe al medesimo ed i mezzi che nell'attuale loro sistemazione mi sembrano necessari per disporsi all'esecuzione della cosa ... Sapendo la di Lei prudenza, perché conosca ogni cosa le unisco copia di tutto» (CANOSSA 1976-1983, II 2, p. 760).

18 *EC*, I, p. 424.

19 *EC*, I, pp. 499-502 e 508-510.

simi, a cui io mi sono sempre rifiutato fino al giorno 10 dicembre 1825. In questo giorno ho cominciato a pensare che volendo io essere coerente al secondo de' miei principi [non rifiutare gli uffici di carità verso il prossimo quando la Provvidenza li presentasse] non dovea ricusare l'opera mia all'impresa a cui veniva eccitato, quando Iddio me ne offrisse i mezzi, ma non dovea neppur cercare questi mezzi perché mi sarei opposto con ciò al primo de' due principi miei prediletti [pensare seriamente a emendare se stesso senza andare in cerca di altri impegni a favore del prossimo]»[20].

Il 10 dicembre 1825, dunque, Rosmini concepì la prima idea dell'Istituto della Carità[21], avente per fondamento il principio di passività[22], e ne scrisse subito alla Canossa. Con questa importante lettera Rosmini non si allontanava dalla Canossa, ma piuttosto le si collocava al fianco, allo stesso livello, esprimendo un proprio autonomo disegno fondativo, che poteva accostarsi e abbinarsi, come Istituto maschile, all'Istituto femminile canossiano. A proposito, dunque, dei «Figliuoli della Carità», Rosmini scriveva alla marchesa:

«Li ho portati non solo nella mente, ma ben ancora nel cuore; ho considerato lungamente l'affare; l'ho raccomandato caldamente a Dio; ho mutato pensiero circa la società di laici da me proposta, sono venuto al tutto nella sua opinione: giova che sia congregazione di sacerdoti. Ma nello stesso tempo è venuto nel mio cuore un desiderio, che forse non abbandonerò più, aspettando lume dal Signore a riconoscere la santa sua volontà»[23].

Rosmini chiariva affinità e differenze rispetto alla visione canossiana:

[20] Cit. in ROSMINI 1976, p. 25.

[21] Nel *Diario personale* scrisse: «10 dic. 1825 – In questo giorno concepii in un tratto il disegno dell'Istituto della Carità» (ROSMINI 1934a, p. 423).

[22] Nel *Diario della Carità* scrisse: «10 dicembre 1825 – Ho scritto alla Marchesa Maddalena di Canossa la lettera registrata al numero 265 del volume secondo delle mie lettere, e con essa ho esposto il primo abbozzo della Società della Carità che ha per fondamento il principio della passività nella iniziativa delle cose» (ROSMINI 1934a, p. 298).

[23] *EC*, I, p. 712.

«Lo spirito immutabile della congregazione è quello da Lei stessa tracciato nel *Piano* comunicatomi, e spirante dalle affettuose Commemorazioni del Sangue sparso dal nostro adorabile Signor Gesù Cristo: spirito di carità, carità di Dio, e carità del prossimo: santificazione interiore e propria: i due perni della cristiana virtù ... Considerando per ciò il bisogno della Santa Chiesa ne' nostri tempi, mi sembrò quello principalmente di un mezzo rivolto a unire il Clero e condurlo, educandolo, a quegli esercizi di carità, che Ella accenna e ad altri consimili. A questo parmi che non possa soccorrere se non case regolari di sacerdoti, quali sarebbero i figliuoli da Lei concepiti della carità. Le modificazioni perciò che io proporrei non consisterebbero punto nel diminuire gli uffici da Lei enumerati; ma, dirò piuttosto, nell'accrescerli. A questo proposito, La prego di considerare quanto sia grande e sublime il ministero della cura delle anime, istituito da nostro Signore nella Chiesa»[24].

Rosmini dimostrava di aver già ben chiara l'essenza dell'Istituto: lo stato «elettivo» della santificazione personale e lo stato «assunto» della carità del prossimo[25] e quest'ultima non limitata a forme particolari e specifiche, come invece nel Piano della Canossa[26]. Nel corso del 1826, scambi epistolari con la Canossa e, su consiglio di questa, col Bertoni, andavano sempre più precisando le differenti posizioni e rafforzavano Rosmini nella sua originaria intuizione sullo

24 *EC*, I, pp. 712-713.

25 «Questi Sacerdoti uniti per la propria santificazione hanno il doppio scopo della *carità di Dio* e *del prossimo*. Gli esercizi della *carità di Dio* e della propria santificazione, li hanno per propria elezione: il loro desiderio è quello di *contemplare e lodare Iddio*, nella pace e nel gaudio dello spirito. Gli *esercizi della carità* del *prossimo*, li hanno per le richieste che loro vengono fatte dal prossimo; alle quali si debbono, potendo, prestare» (*EC*, I, p. 714).

26 «Essi dipendono dal loro *Superiore totalmente*, dal quale ricevono l'*ordine della carità*. Non sono adunque stabiliti peculiari uffici a tutta la congregazione, non sono limitati a nulla. Quello che la congregazione ha per assunto, è di esercitare la *carità del prossimo*, alle richieste, con l'*ordine della carità* ... Le *Regole* determinano quali uffici di carità si debbano preferire dal Superiore nel caso di più richieste contemporanee, alle quali tutte non si potesse soddisfare. La principale di queste regole è quella di accettare, avanti tutti gli altri uffici, quelli del ministero ecclesiastico, come quelli che contengono in sé la carità più estesa e fondamentale» (*EC*, I, p. 714).

«spirito della Istituzione che sommamente il mio cuore desidera (parendomi che questa sia la volontà del Signore)»[27].

Ma intanto nel 1826 Rosmini si trasferiva a Milano e assumeva la guida spirituale del piccolo nucleo di potenziali Figli della Carità – il giovane sacerdote Giovanni Boselli, l'orefice Francesco Bonetti, il fabbro Giuseppe Carzara – che già si riunivano presso l'oratorio della parrocchia di S. Stefano, dove era prevosto l'oblato Francesco Maria Zoppi. Per loro tenne pure un panegirico di S. Filippo Neri[28]: segno di un importante tratto spirituale comune. Intanto studiava le *Costituzioni* della Compagnia di Gesù (e gli *Esercizi* ignaziani). Nell'agosto 1826 iniziava pure la compilazione – che doveva continuare fino al 1828, giungendo a comprendere tre volumi manoscritti – del *Directorium Spiritus*, raccolta di materiale ascetico preparatorio, del quale Rosmini si servì tanto per le *Costituzioni dell'Istituto della Carità* quanto per le *Massime di perfezione*: segno di una origine spirituale comune e unitaria. Non si trattava di un lavoro individuale e a tavolino: si nutriva della vita comune di pietà col piccolo cenacolo canossiano, che via via diventava canossiano-rosminiano. Sulla prima pagina del *Directorium Spiritus*, Rosmini aveva scritto: «Iesu Christi Passio». E questo era proprio il titolo di un libretto manoscritto che recava sul frontespizio la data: «Milano 1° gennaio MDCCCXXVII». Esso comprendeva le *Commemorazioni* e i *Riflessi* della Canossa, lievemente modificati da Rosmini, e una nuova *Tavola di alcuni esercizi di pietà*. Era il libro di preghiera del piccolo gruppo milanese: se ne conserva la copia manoscritta del Boselli; sulla propria copia manoscritta Rosmini continuò ad appuntare sue giaculatorie personali (la prima era dell'11 ottobre 1832, l'ultima del 20 maggio 1853). Il Roveretano inviò una copia del volumetto alla Canossa perché lo facesse conoscere ad altri[29]. Nello stesso 1827 Rosmini scrisse per

[27] *EC*, II, pp. 130-131.

[28] *EC*, II, p. 106.

[29] Tra la fine del 1826 e i primi giorni del 1827, Rosmini scrisse alla Canossa: «L'amico Boselli e l'amico Bonetti, contenti de' piccoli esercizi

gli amici milanesi l'*Idea del Figliuolo della Carità, ossia trasunto delle massime principali, che debba prefiggersi da osservare colui che desidera di seguire la perfezione cristiana come figliuolo adottivo dell'Istituto della Carità*[30], che costituiva un primo abbozzo delle *Massime di perfezione*[31]. Nel 1828, come si è visto, egli si ritirò al Calvario di Domodossola. Si sentiva ancora in qualche modo legato al disegno canossiano: al vescovo di Trento – prima di ritirarsi – comunicò l'idea di «stabilire una casa di Figliuoli della Carità, simile all'Istituto delle Figlie di Carità»[32]. Al Calvario studiò pure le *Regole* canossiane e stese le *Costituzioni dell'Istituto della Carità* (che prevedevano già l'offerta del proprio sangue): si trattava ormai chiaramente di due Istituti differenti. Sul piano della spiritualità la differenza fu palese con la pubblicazione, nel 1830, delle *Massime di perfezione*. Sul piano della vita religiosa, la definitiva cesura può essere vista nel 1832-33 cioè al momento della morte della sorella di Rosmini e soprattutto della fondazione delle rosminiane Suore della

che praticano, mi proposero di comunicare i medesimi anche a quelli che avessero le stesse intenzioni e che non si trovano qui; il che mi piacque, s'egli è possibile; mentre anche coi lontani in tal modo comincerebbesi ad introdurre qualche uniformità. Se anche a Lei pare che ciò potesse andar bene, Ella potrebbe proporle ai signori che conosce. A tal fine inserisco in questa lettera: 1° Le Commemorazioni. 2° I Riflessi. 3° La Tavola: riservandomi però la proprietà di queste scritture. Noi abbiamo com'Ella sa, un libretto della dimensione segnata nell'ultima faccia della Tavola di 400 pagine che contiene scritte da noi stessi le tre cose sudette. Volendo dunque quelli ch'Ella conosce, e potendo praticar queste piccole devozioni come facciamo noi; essi possono formarsi il detto libretto e copiarvi su queste tre cose, che saranno quasi una tessera della nostra cristiana amicizia. Mando anche le *Commemorazioni* e i *Riflessi*, de' quali Ella già avrà copia, perché mi sono preso la libertà di mutar in essi qualche frase; ma cosa di poco rilievo. Dopo poi che Ella si sarà servita di queste carte La pregherò di rimettermele, perché così serviranno d'esemplare da cui altri (venendo l'occasione) potranno trar copia. Le *Commemorazioni* ed i *Riflessi* sono resi tali che si possono comunicare a qualunque, avendo tolto da essi, appunto per questo, tutte le espressioni che potessero renderli particolari» (*EC*, II, pp. 169-170).

[30] ASIC, AG. 1, ff. 45-64.

[31] A. VALLE 1989, pp. 243-244; A. VALLE 1978, pp. 87-88.

[32] [PUSINERI] 1942, p. 40.

Provvidenza, le cui *Costituzioni* furono stese da Rosmini avendo per 'base' le *Regole* delle Canossiane: menzionavano tra l'altro – a differenza delle *Costituzioni dell'Istituto della Carità* – le *Commemorazioni* e i *Riflessi*. Anche la Canossa fu consapevole delle differenze essenziali che ormai separavano le due vie di vita religiosa[33].

Erano differenze che si radicavano in due spiritualità molto vicine ed affini, ma non riducibili ad identità.

2. *Il confronto con la spiritualità canossiana*

La spiritualità canossiana si può riassumere in due espressioni sintetiche: «Dio solo e Gesù Crocifisso» e «sola con Dio solo». La prima indicava l'orientamento di un'ascetica comunitaria di tipo vincenziano, con una forte presenza della com-passione per i dolori del Redentore e con l'offerta a Dio solo del Sangue del Crocifisso. La seconda esprimeva, invece, l'orientamento di una mistica individuale di tipo carmelitano e mirante all'unione d'amore con lo Sposo. Sono come i due movimenti profondi di quella spiritualità.

La Canossa ebbe una grande devozione per il Crocifisso: nello scrivere le *Regole delle Figlie della Carità* si ispirò alle virtù del Crocifisso[34]. Si sentiva stimolata alla sua sequela[35], perciò nella Regola scrisse di cercare Dio solo e Cristo Crocifisso[36]. A tale fondamentale devozione al Crocifisso si doveva ricondurre, pure, tanto la presenza del S. Cuore[37] quanto

[33] CATTARI 1984[2], p. 307.

[34] CANOSSA 1988, p. 29.

[35] CANOSSA 1988, p. 29.

[36] CANOSSA 1988, p. 116. Cfr. POLLONARA 1982; BARSOTTI 1985; CATTARI 1989b.

[37] «Aprendo un libro nel quale si parlava della vita di consumazione che, sull'esempio del sacro Cuore di Gesù, l'anima deve condurre, mi sentii interamente stimolata a praticarla. Col pensiero mi inoltrai a considerare questa vita di consumazione e mi si rappresentò, per brevi istanti, Gesù Crocifisso. Compresi allora un poco in quali eccessi di dolore

quella del Preziosissimo Sangue. Ma accanto a questa prospettiva, se ne aggiungeva, come si è detto, una seconda: sola con Dio solo. Se la prima mostrava un'accentuazione generale e comunitaria dell'umiltà, la seconda mostrava l'indirizzo individuale e personale della pietà, nell'oscurità e nel nascondimento dell'anima amante. Se dunque «il vero convento delle Figlie della Carità è il costato di Gesù Cristo»[38], alla stessa Canossa capitò di «sentirsi prendere il cuore ed unirlo e formare uno solo, benché restassero due, con quello di Gesù Cristo»[39]: grazie mistiche in un'atmosfera solare o forse, meglio, assolata[40].

La prospettiva spirituale canossiana era vicina a quella rosminiana, molti aspetti erano comuni: proprio quelli espressi dalle *Commemorazioni* e dai *Riflessi*. In particolare, il desiderio e l'impegno a «portare amorosamente sino alla morte la croce della santa mortificazione ed annegazione continua del proprio nostro volere» e la preghiera a Cristo per avere la grazia di «vivere una vita con voi totalmente crocifissa, aspirando unicamente ad amarvi ed imitarvi non avendo altra cura che della gloria del vostro nome, e della salvezza di tutti i nostri fratelli»[41]. Un altro aspetto comune era la ricerca di uno «spirito generosissimo»[42], che esprimes-

Egli ha consumato la sua vita sulla croce e mi sentii spinta a volermi consumare per Lui, incontrando perciò le fatiche inseparabili della mia presente situazione» (CANOSSA 1988, p. 323).

[38] CANOSSA 1976-1983, III 4, p. 2555.

[39] CANOSSA 1988, p. 266.

[40] Nel 1815 la Canossa scriveva: «Un giorno, dopo la santa Comunione, se ben ricordo, mi parve di trovarmi tanto unita con Dio che mi sembrava non esservi cosa o forza alcuna che da Lui mi potesse dividere» (CANOSSA 1988, p. 228-229; cfr. anche pp. 234 e 250).

[41] ROSMINI 1985, p. 212 (CANOSSA 1985, p. 179).

[42] «Perciò senza volerci soverchiamente diffondere misurandosi da simili riflessi quale spirito reputare si debba adattato e proporzionato a' discepoli di GESÙ, lo qualificheremo col titolo di *generosissimo*; e tale dovrà essere ricambiando coll'amor senza modo chi ci ha tanto ed in tal modo amati, ed ancora sostenendo con egual cuore ogni patire non solo per distruggere in noi tutto ciò che può renderci dispiacevoli agli occhi di DIO e quanto può impedire in noi la somiglianza che aver dobbiamo

se «la *carità verso Dio*, la *povertà* ed indifferenza di spirito, la *cognizione propria*, l'*ubbidienza* ai superiori, e l'*annegazione vera della propria volontà*, come l'*essere di morte a tutto quello che non è Dio*, finalmente una zelantissima infaticabile *carità*, la quale non dubiti d'incontrare qualsiasi cosa, e patimento in vantaggio del prossimo»[43]. Rosminiano e canossiano poteva ben dirsi pure lo «spirito ed esercizio di orazione, particolarmente mentale e del cuore»[44]: nelle Regole canossiane si parlava pure di una «Santa Orazione mentale del cuore»[45].

Accanto a questi significativi aspetti comuni vi erano però anche importanti differenze. Una prima differenza può essere indicata sinteticamente nello 'stile' spirituale: quello canossiano aveva come tratto distintivo la «fede nuda»[46], che si specchiava nel Crocifisso spogliato e nel suo volto sfigurato e sanguinante; quello rosminiano invece si distingueva per la «bellezza» di Cristo, della Chiesa, dei giusti (le virtù dei quali erano descritte dalla Bibbia «come bei vestimenti ed ornati»[47]): la «grandezza del beneficio dell'umana redenzione» era perciò «compresa» dalla Canossa[48] e «ammirata» da Rosmini[49]. La Canossa aveva una più precisa coscienza dei problemi sociali del tempo e indirizzava l'impegno caritativo verso l'educazione, l'istruzione e l'assistenza sanitaria, mentre Rosmini lasciava indeterminato tale impegno caritativo; il Roveretano aveva invece una più precisa coscienza

col modello de' predestinati; ma nell'abbracciare altresì, sostenere, e condurre a termine tutto ciò che per la divina gloria e per la salvezza dell'anima i doveri della vocazione da sé presenteranno» (ROSMINI 1985, p. 215; CANOSSA 1985, p. 182).

[43] ROSMINI 1985, p. 215 (CANOSSA 1985, p. 183).

[44] ROSMINI 1985, p. 216 (CANOSSA 1985, p. 184).

[45] CATTARI 1989b, pp. 75-84.

[46] CANOSSA 1976-1983, III 1, p. 146. Cfr. MARCOCCHI 1990b, pp. 90-91.

[47] ROSMINI 1843, p. 361.

[48] CANOSSA 1985, p. 181.

[49] ROSMINI 1985, p. 214.

dei problemi della Chiesa: le 'cinque piaghe', che – anche col suo Istituto – mirava a sanare, mentre la Canossa era in fondo estranea ai problemi interni del clero diocesano.

Una seconda differenza riguarda la considerazione del Sangue di Cristo e la dimensione del sacrificio. La prospettiva della Canossa è quella di una *Kenosi*[50] comunitaria: lo spirito di tutta la sua comunità religiosa doveva essere l'imitazione di Cristo che spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e facendosi obbediente fino alla morte di Croce. Per questo nella prima Regola, per la casa di Venezia, scriveva:

«considerando il nome nostro di sorelle della Carità, serve dei poveri, sembrerebbe come anche lo è, che lo scoppo nostro principale fosse l'adempimento dei due precetti della Carità: amar Iddio con tutto il cuore e il prossimo come noi stessi per amor del medesimo Iddio ... Ma l'adempimento di questi due precetti non è tutto intero lo scoppo di questo Istituto. Si tratta di più d'adempierli, ricopiando per quanto a noi miserabili è concesso, la vita santissima del Signore Nostro Gesù Cristo, immitandolo nelle virtù interne ed esterne di cui Egli degnossi darci particolare esempio conducendo noi pure una vita soggetta umile nascosta e tutta impegnata a cercare la Divina Gloria e la salute delle anime»[51].

Il carisma specifico della comunità canossiana stava proprio nella «vita soggetta umile nascosta». Una *Kenosi*, dunque, comunitaria, come si è detto. Nelle *Commemorazioni* la Canossa vedeva tutta la Chiesa ai piedi della Croce, innaffiata e fecondata dal Sangue scaturito dal costato di Cristo morto[52]: immagine che poi, nelle *Riflessioni*, riprendeva per la sua stessa Congregazione[53]. E, nella preghiera, chiedeva che alla

50 CATTARI 1989b, p. 8 e 94; CATTARI 1990, p. 122.

51 CANOSSA 1984, p. 23.

52 Nella settima Commemorazione, la Canossa meditava la ferita del costato di Cristo «quando aperto da lancia ne scaturì coll'acqua unitamente il Sangue ad innaffiare e fecondare la Chiesa» (CANOSSA 1985, p. 180).

53 Nelle *Riflessioni* la Canossa accennava «a quale consumata santità aspirare poi dovranno quelle persone, le quali trascelte e chiamate per

Chiesa intera – e perciò anche alla sua Congregazione – fosse concesso, in virtù di quell'«innaffio», una vita ardente di carità: di quella carità cioè che riusciva a vedere nel povero e nell'infermo lo stesso Cristo sofferente. Per questo la Canossa affermava che le Figlie della Carità erano «venute alla Religione per patire»[54] e indicava anche i dieci «gradi dell'amore al patire»[55]. La devozione, poi, al Preziosissimo Sangue era memoria del suo spargimento e preghiera di supplica, a Dio «pel preziosissimo Sangue Vostro, per i meriti dell'amarissima Vostra Passione, e desolatissima Vostra Morte, per gli inenarrabili dolori di Maria SS.ma in tutte vostre pene»[56]: era cioè offerta a Dio del Preziosissimo Sangue del Figlio suo.

La prospettiva di Rosmini era invece quella di un'ascetica 'personale': il fine stesso dell'Istituto della Carità era unicamente la santificazione di ogni suo membro[57]. L'imitazione di Cristo non era soltanto, per Rosmini, un «ricopiare» (come diceva la Canossa) la vita e le virtù di Cristo: era una conformazione a Cristo, un'incorporazione reale in lui in virtù del battesimo, era un'inserzione nella dinamica del sacrificio-sacerdozio di Cristo, nelle sue due dimensioni del sacrificio-martirio e del sacrificio-sacramento. Tale inserzione era significata dall'offerta del proprio sangue. Più che di devozione al Preziosissimo Sangue (nelle *Giaculatorie* rosminiane non si aveva mai un'invocazione al Preziosissimo Sangue, che non era neppure nominato, a differenza del S. Cuore) si deve parlare di devozione dell'offerta del proprio sangue in

un tratto gratuito di singolare misericordia bramano formar parte d'una Congregazione la quale nascer deve ai piedi della Croce, innaffiata dal Sangue Preziosissimo di Gesù e dalle Lacrime amarissime dell'Addolorata di Lui Madre per crescere poi tutta imbevuta d'amore, di corrispondenza, di riconoscenza, e di zelo» (CANOSSA 1985, p. 182). Cfr. ROSMINI 1985, pp. 214-215.

[54] CANOSSA 1985, p. 199.

[55] CANOSSA 1985, p. 201.

[56] CANOSSA 1985, p. 179.

[57] *Cost.* nn. 2-5.

unione al Preziosissimo Sangue. Per questo nelle *Costituzioni dell'Istituto della Carità* Rosmini stabiliva:

«Fra gli atti di pietà, noi dovremo grandemente amare l'*offerta del nostro sangue* insieme col sangue di Gesù Redentore. E desideriamo che tale offerta si faccia spesso specialmente dai Presbiteri dell'Istituto e dai Prepositi, massime se fossero Pastori della Chiesa. Ma ognuno la faccia con umiltà, con timore e tremore per se stesso, ma con speranza, assai confortato nell'unione col sangue del nostro Dio e Signore Gesù. E se ha grande timore (poiché l'offerta non deve essere solo di parole esteriori) che il Padre accetti l'offerta di un sacrificio, che egli non sia in grado di consumare, si raccomandi e si abbandoni nelle mani dello stesso amatissimo Padre, e lasci poi alla sua misericordia sì l'accettare di tutta l'offerta quella parte che Egli sa che noi possiamo sacrificare di fatto in suo onore, per mezzo della sua grazia; come anche il concederci la grazia, perché l'olocausto sia completo. E questa offerta si può fare da ognuno sì in privato che in pubblico, in determinati giorni, ad edificazione di tutti»[58].

L'offerta del proprio sangue era espressione del principio di passività[59] e di uno spirito di preghiera che chiedeva la con-

[58] *Cost.* n. 762. Le *Costituzioni* stabilivano inoltre che: «L'*offerta del proprio sangue*, a più forte ragione di tutti gli altri dell'Istituto, il Preposito Generale la farà spesso e con magnanimità al Signore e Dio nostro, per renderlo placato a sé e all'Istituto» (*Cost.* n. 826, D). La prospettiva dell'olocausto era anche espressa nella formula di emissione di voti semplici degli scolastici, che si concludeva rivolgendosi a Dio con queste parole: «Supplico dunque umilmente la vostra immensa bontà e clemenza per il Sangue di Gesù Cristo che vi degniate accettare questo olocausto in odore di soavità; e siccome mi avete dato la grazia di desiderarlo e di offrirlo, me la concediate eziandio abbondantemente per consumarlo» (*Cost.* n. 444). Una significativa citazione da S. Giovanni Crisostomo era inoltre aggiunta al n. 762 delle *Costituzioni*: «Poiché il buon Pastore, e quale lo vuole Cristo, si può paragonare a innumerevoli martiri; perché il martire, una sola volta muore per Lui; questi, invece, mille volte» (*Cost.* n. 762, D.).

[59] È interessante osservare il modo in cui Rosmini modificò i *Riflessi cavati dalle sette Commemorazioni del Preziosissimo Sangue*, scritti dalla Canossa (CANOSSA 1985, pp. 181-185). La Canossa indicava sei mezzi per ottenere lo «spirito generosissimo»: spirito di orazione mentale e del cuore; esercizio della presenza di Dio; mortificazione interna; devozione mariana; tenere l'eternità sotto gli occhi (Dio solo) e formare uno spirito

versione del cuore[60]. In questo modo si poteva realizzare l'inserzione anche nella dimensione del sacrificio-sacramento. Rosmini stabiliva, così, nelle *Costituzioni*: «Tutti i sacer-

d'indifferenza a tutto ciò che non è Dio; non trascurare gli incontri e le occasioni di carità che Dio presenta. Rosmini riduceva i mezzi a due: unificava i primi cinque e rendeva il sesto un aspetto particolare del suo secondo. Erano i due momenti, elettivo (orazione e contemplazione) e assunto (carità verso il prossimo), del suo principio di passività: «Insomma il primo mezzo è *di distribuire la vita per modo ch'ella sia una professione di non intermessa orazione mediante l'esercizio quanto è possibile, e sempre poi mediante lo spirito della medesima* ... Il secondo mezzo, è *di esercitare tutte le opere di carità verso il prossimo ogni qual volta ci viene richiesta da lui la nostra assistenza e noi possiamo ed è conveniente che lo facciamo*» (ROSMINI 1985, p. 217). Alle *Commemorazioni* e ai *Riflessi* canossiani, con le sue modificazioni, Rosmini aggiunse una sua *Tavola di alcuni esercizi di pietà ordinati alla pratica del primo mezzo sopra indicato consistente in «ispirito ed esercizio di orazione particolarmente mentale, e del cuore»*. In essa tra l'altro prescriveva la recita dell'*Angelus* «in onore de' Misteri della SS. Trinità ed Incarnazione e di MARIA santissima» (si noti l'ordine) e «perché è pratica generale della Chiesa» (ROSMINI 1985, p. 219). Aggiungeva poi: «In onore del preziosissimo Sangue di N.S. GESÙ CRISTO si reciteranno ogni giorno le *Commemorazioni* scritte in questo libretto facc. 1 e segg. facendo l'offerta al celeste Padre del sangue nostro insieme a quello di GESÙ» (p. 219). È da notare che le Suore rosminiane furono chiamate da Rosmini non Suore della Carità (come le canossiane) ma della Provvidenza: ciò che era importante non era operare per la carità, ma operare secondo la volontà divina e cioè passivamente abbandonate nella Provvidenza: «Così la carità non solo, ma la carità nella volontà divina, è quella che io sommamente desidero, acciocché non faccia il mio volere col pretesto della carità, ma faccia quello di Dio che è carità» (*EA*, I, p. 247).

[60] Dopo la *Tavola*, nel libretto *Iesu Christi Passio* erano riportate delle preghiere latine (alcune di S. Bonaventura). La quarta e più ampia di queste preghiere, tra l'altro, recitava: «Deprime cervices mei interioris hominis, sim semper parvulus in oculis meis: da mihi cor humile, tractabile, benevolum, quod amicos diligat in te, inimicos vero propter te, mansuetum, tranquillum, serenum, caelesti igne semper aestuans, de fratribus meis bene sentiens, cor in adversitate ac peccatis aliorum dolens, in prosperitate vero de eorum meritis exultans, cor denique flens cum flentibus, et gaudens cum gaudentibus. Cor meum saxeum scinde tuae potentissimae virtutis novacula, intime imbue tua suavissima unctione, ut sit pium, molle, tenerum, ut semper ex alienae calamitatis commiseratione resolvatur, et ex recordatione inenarrabilis tuae dulcedinis colliquescat ... Converte, obsecro, aridam, sterilemque cordis mei terram, in fertilem et irriguam. Ego pro odiosa cordis mei duritie offero tibi gratissimam pietatem cordis unigeniti tui, ut illa hac expietur» (ROSMINI 1985, pp. 219-220).

doti rinnovino tale offerta [del proprio sangue] privatamente nell'offrire e compiere il Santo Sacrificio della Messa, e così pure i laici nella comunione»[61].

Proprio quest'ultimo aspetto introduce alla terza differenza di una certa importanza tra le spiritualità della Canossa e di Rosmini. Per la Canossa il modello perfetto nell'imitazione di Cristo era Maria Addolorata. Se il carisma della sua Congregazione era la *Kenosi*, lo spogliamento, allora – sul piano ascetico e non teologico – vi era una simmetria tra il Crocifisso e l'Addolorata: la prima *Regola* li presentava entrambi e anzi l'Addolorata era quasi vista come la fondatrice dell'Istituto[62]. Il titolo completo delle *Commemorazioni* canossiane era: *Sette commemorazioni del Preziosissimo Sangue e dei dolori di Maria*. Ed ella voleva che le sue Figlie fossero «singolarmente dedicate a piangere i suoi [di Maria] dolori ed a dilatarne la devozione nel mondo, essendo inseparabile la memoria dei dolori della Madre da quella della Passione del Figlio»[63]. Il modello della spiritualità canossiana, e quasi si direbbe l'emblema della Congregazione, era il Cuore addolorato di Maria unito al Cuore di Gesù. La Canossa introdusse la recita delle sette commemorazioni dei dolori della Vergine nella preghiera quotidiana comunitaria e volle che le canossiane celebrassero solennemente la festa liturgica dell'Addolorata, che nel 1817 era stata inclusa da Pio VII nel calendario liturgico universale. E nella sua ultima lettera alle Figlie di tutte le case si accomiatava con queste parole: «Addio, mie care Sorelle, vi lascio tutte nel Cuore SS.mo di Maria Addolorata, nostra amatissima Madre»[64]. Ma questa simmetria tra Cristo e l'Addolorata faceva sì che scomparisse la ragione di ogni differenza, o peggio discriminazione, tra uomini e donne nella Congregazione: tutti erano chiamati ugualmente a spogliarsi e a farsi servi dei poveri. La Ca-

[61] *Cost.* n. 763.

[62] CANOSSA 1984, p. 25. Cfr. CATTARI 1989b, pp. 161-162.

[63] CANOSSA 1984, p. 25.

[64] Cit. in CATTARI 1984², p. 324.

nossa fu una delle poche donne a essere fondatrice di un Istituto religioso maschile. Ella celiava con fine e mite ironia sulla scarsa considerazione della donna negli ambienti cattolici del suo tempo[65], ma in realtà, su questo piano, la sua Congregazione fu veramente innovatrice[66] e propose un carisma 'paritario'.

In Rosmini il 'ruolo' della Madonna non era altrettanto centrale (egli tolse pure il riferimento a Maria nel titolo delle *Commemorazioni*) mentre era fondamentale il sacrificio-sacerdozio di Cristo, che comprendeva, come si è visto, il sacramento e il martirio: «tu uomo, e tu Dio: tu vittima, e tu sacerdote: tu sulla croce estinto, e tu sugli altari immolato: là versando il sangue, qui in tuo sangue il vino mutando»[67]. L'inserzione nel sacerdozio-sacrificio di Cristo significava sì una precisa coscienza del carattere sacerdotale di ogni battezzato[68], con la capacità di immolare se stessi come vittima: ma in senso morale. Sul piano liturgico sacramentale, il potere del sacerdozio universale è di offrire la vittima al Padre, non quello di immolare la vittima, mediante la consacrazione del pane e del vino: questo è il carattere proprio del sacerdozio ministeriale. Se tutta la spiritualità rosminiana è marcata da questa dimensione sacerdotale, essa è pure necessariamente imperniata sulla differenza di essenza tra i due sacerdozii. Il sangue dell'Agnello imprime nel battesimo il carattere del cristiano e nell'ordine il carattere del sacerdote: un carattere «vivo e rosseggiante per tutta l'eternità»[69]. Ma l'onore del sacerdozio ministeriale era, per Ro-

[65] Nel 1830 Rosmini scriveva alla Canossa da Roma: «Sento grandi cose de' suoi Veronesi. Mi faccia grazia di darmene un'idea, e di dirmene il suo sentimento». E la Canossa gli rispondeva: «Delle donne non ne parlo, perché di queste si aspetta a lodarle con proposito in Paradiso, singolarmente poi le Veronesi, che attesa l'aria sopraffina, non si sa cosa pensarne fino che non sono morte» (cit. in LANER 1989, p. 81).

[66] RUMI 1990.

[67] *AS*, p. 501.

[68] ROSMINI 1967-1969, IV, pp. 965-966.

[69] *EA*, II, p. 211.

smini, superiore a quello della dignità della natura angelica[70]. Ne derivava perciò una concezione della carità che poneva al vertice la carità sacerdotale (o pastorale). Ciò aveva le sue conseguenze sulla visione della vita religiosa dell'Istituto della Carità e sugli impegni 'caritativi', da assumere secondo precise 'regole':

«La principale di tutte queste regole – scriveva Rosmini a Bertoni nel 1826 – è quella di anteporre a tutti gli altri uffizi della Carità gli uffizi del ministero istituito da Gesù Cristo nella sua Chiesa, come quelli che contengono la carità più fondamentale di tutte, o per dire meglio, il germe o la radice di tutti i possibili officii della Cristiana Carità ... mediante questi ufficii del Ministero, i Sacerdoti della carità imitano più da vicino Gesù Cristo loro Redentore e Sacerdote, alla cui imitazione sono consacrati»[71].

In altri termini «lo stato del pastore è stato perfettissimo», perché «nell'atto della pastorale carità d'una parte vi è il sacrificio dell'agnello immacolato, centro e fonte d'ogni perfetta divozione, adorazione e glorificazione divina, dall'altro vi è il sacrificio del pastore stesso per la salute delle sue pecore, poiché il buon pastore pone la sua vita per le pecore sue»[72]. E perciò alla Canossa, il 10 dicembre 1825, Rosmini aveva scritto: «Se dunque si desse a questa Congregazione de' figliuoli della carità una cotale tendenza o inclinazione a incorporarsi nel ministero posto nella sua Chiesa da Gesù Cristo; non Le pare che riceverebbe non so quale perfezionamento dalla perfettissima istituzione di Gesù Cristo, a cui si avvicina?»[73]. E, nel gennaio successivo, rispondendo alle obiezioni della Canossa (la quale temeva che l'assunzione di onori e cariche ecclesiastiche distogliesse dal tendere allo spogliamento e rilassasse i costumi dell'Istituto), aggiungeva:

«l'atto della perfettissima carità il nostro Signore lo fece essere caratteristico non d'altra professione, ma di quella del Pastore,

[70] *EA*, I, p. 518.

[71] *EC*, II, p. 44.

[72] *EC*, II, p. 48.

[73] *EC*, I, p. 713.

quando disse: '*il buon Pastore pone la vita sua per le pecore*', avendo già detto: '*che nessuno ha maggior carità di quello che dà la vita sua per gli amici*'. La professione adunque del ministero pastorale congiunge per tutti i lati, come proprio, l'atto della maggiore carità. E per questo S. Tommaso d'Aquino, nell'operetta che scrisse sulla perfezione della vita spirituale, dimostra come lo stato del Vescovo sia il più perfetto di tutti, anche dello stato de' religiosi ... Nel pastorale ministero adunque Gesù Cristo ha posti i semi di ogni perfezione»[74].

Tale concezione passava poi nelle *Costituzioni dell'Istituto della Carità*[75], ma allontanava pure dalla prospettiva canossiana: essendo il sacerdozio ordinato solo per gli uomini ne derivava una differenza di essenza, ontologica, nell'esercizio della carità. Rosmini aveva una precisa idea dell'impegno caritativo delle Suore canossiane e della loro «maschia virtù»[76]: ma, tuttavia, non riusciva a vederne una perfetta simmetria con l'Istituto della Carità. A don Boselli scriveva nel 1828 dal Calvario di Domodossola:

«Né per questo sarà men vero che si ritengano, come voi dite, i lineamenti stessi delle Figlie della Carità: fatta però la differenza da donne ad uomini, e da uomini laici a sacerdoti. La carità che esercitano le donne è meno estesa necessariamente della carità che possono esercitare gli uomini; e la carità che esercitano gli uomini laici è meno estesa di quella che possono esercitare i sacerdoti. Gesù Cristo dimostra a tutti la sua volontà: ognuno l'adempia: la donna, l'uomo, il Sacerdote: ognuno ha la sua periferia; nessuno la restringa a se stesso, ma sia indifferente»[77].

74 *EC*, II, p. 126.

75 *Cost.* n. 605.

76 Nel 1826 descriveva a d. Giulio Todeschi l'apostolato delle canossiane a Milano e affermava: «Ella è vita attiva e d'una maschia virtù. Per confortare lo spirito hanno poi necessariamente i loro interni esercizi, consistenti principalmente nella pratica della orazione mentale, che è il segreto di tenere bene acceso il fuoco del divino amore» (*EC*, II, pp. 85-86).

77 *EA*, I, p. 247.

3. *Il comune riferimento a S. Bernardo*

Le differenze tra la spiritualità rosminiana e quella canossiana possono essere studiate, con più profondità, nelle loro matrici e nel riferimento ad alcuni autori o ad alcuni 'luoghi' che rivestono un'importanza 'cruciale'. Un autore spirituale al quale ricorrevano tanto la Canossa quanto Rosmini era Bernardo di Chiaravalle. Ma la Canossa considerava soprattutto, da una parte, il magistero bernardiano sull'umiltà e la mortificazione interna[78], che poi era svolto sui registri vincenziani della carità operativa, e dall'altra l'invito a ricambiare «coll'amore senza modo»[79] Gesù Cristo e a trovare rifugio e nascondimento nel S. Cuore: motivo che si sviluppava nelle modulazioni tipiche della mistica femminile[80], specialmente carmelitana. A una giovane che si ritirava in un altro Istituto, la Canossa donava un Crocifisso con questi versi: «Restiamo tutte in pace/ Nascoste nel suo Cuore/ Seguendo il santo Amore/ Tutte nel suo cammin»[81]. La cifra comune era dunque quella dell'oscurità personale e del nascondimento.

Rosmini era sensibile alla mistica bernardiana ma non disgiunta da tutta la tradizione liturgica dei cistercensi, che – per esempio – giungeva fino ad opere come il *De sacrificio Missae* del card. Bona (scritto che Rosmini apprezzava e consigliava[82]): quello stesso card. Bona che levava la sua

[78] CATTARI 1989b, pp. 101 e 146.

[79] CANOSSA 1985, p. 182.

[80] La Canossa esortava le sue Figlie «che trovandoci occupate dall'ubbidienza nel tempo dell'orazione imitassimo santa Caterina da Siena che si era fatta un'interiore oratorio ove di continuo si tratteneva col suo Dio» (CANOSSA 1985, p. 200).

[81] CANOSSA 1985, p. 190.

[82] Nel 1833 Rosmini consigliava, per ecclesiastici, la lettura, insieme ad altri libri, di «il *Pastorale* di S. Gregorio Magno, il *De Consideratione* di S. Bernardo, il Bona *De sacrificio Missae*» (*EA*, I, p. 590). Per l'importanza del *De sacrificio Missae* nella diffusione di una pietà sacrificale e di una spiritualità sacerdotale cfr. STELLA 1969.

orazione alle Piaghe, al Sangue Prezioso, al S. Cuore[83], sempre tuttavia in un contesto liturgico, che ben esprimeva la prospettiva del sacrificio-sacramento. A Bernardo, poi, Rosmini 'affiancava' Bonaventura e la tradizione francescana (o, forse meglio, francescano-cappuccina) dell'amore all'Amore crocifisso, nella prospettiva del sacrificio-martirio. Alla fine delle *Commemorazioni* canossiane, nel libretto *Iesu Christi Passio*, Rosmini aggiunse una preghiera di S. Francesco: «Absorbeat quaeso domine IESU CHRISTE mentem meam ignita et melliflua vis amoris tui, ut amore amoris tui moriar, qui amore amoris mei dignatus es mori»[84]; e dopo i *Riflessi* e la *Tavola* riportò due significative preghiere di Bonaventura tratte dallo *Stimulus Divini Amoris*[85]. Se non è facile indicare – per la carenza degli studi su questo problema[86] – il peso complessivo dell'influenza bonaventuriana sulla filosofia rosminiana, per quanto riguarda il piano della spiritualità si può dire che Bonaventura, come Bernardo, ebbe un'importanza notevole, analoga a quella degli autori patristici. Nelle *Cinque Piaghe* Rosmini vedeva «l'era della *Teologia scolastica*» come una decadenza o almeno una diminuita originalità rispetto all'età patristica, ma osservava: «S. Bernardo, S. Bonaventura e qualche altro, sono ingegni di eccezione: essi scrivono colla dignità de' primi Padri»[87]. La cifra comune era quella della 'luminosità', cioè della luce di Cristo da annunciare, dell'evangelizzazione e dell'esercizio pastorale (il sacrificio-sacerdozio) che sono la luce del mondo, la lampada che non si mette sotto il moggio ma in alto perché illumini. Era appunto tale 'luminosità' sacerdotale rosminia-

83 Si veda, per esempio, l'*Actus amoris post Missam* (BONETTI 1952, pp. 217-218) e altre significative preghiere (BURON 1929).

84 ROSMINI 1985, p. 213.

85 «Domine IESU saucia cor meum vulneribus tuis, sanguine tuo sacratissimo inebria mentem meam, ut quocumque me vertam, semper videam te cruci affixum, et quidquid oculis aspexero, appareat sanguine tuo rubicatum, ut sic totum in te tendens, nil praeter tua vulnera valeam invenire» (ROSMINI 1985, p. 219).

86 NATOLI 1975; BONAFEDE 1976; MANFERDINI 1979.

87 ROSMINI 1848, p. 60.

na che distanziava nettamente dalla 'oscurità' ascetico-mistica della *Kenosi* canossiana.

La fondatrice veronese paventava l'introduzione del ministero pastorale nei Figli della Carità, perché temeva che potesse comportare «la fatal conseguenza d'insinuare uno spirito falso nell'Istituto e finire col far tralignare i membri del medesimo da quello spirito di universale spogliamento, che tanto io reputo necessario a questa Congregazione». E aggiungeva: «Per la Congregazione dei Figli della Carità, io vorrei e crederei che germogliasse veramente sul Calvario, tra Gesù Crocifisso e Maria Santissima Addolorata, e crescendo all'innaffio del Divin Sangue e delle lagrime di Maria, ardesse conseguentemente, anzi avvampasse di carità ma per se stessa restasse nell'umiltà ed oscurità della Croce»[88]. Ma questa impostazione non entrava in sintonia con la visione rosminiana. L'umiltà della Congregazione vista come un'ascetica comunitaria e come una pietà privata (che poteva giungere alle più alte vette della mistica) non convinceva Rosmini: tale umiltà rimaneva, in realtà, per i singoli e tale pietà non giungeva a superare l'individualismo devoto.

La vera umiltà di tutto l'Istituto si poteva conseguire, per Rosmini, non con un impianto ascetico-pratico (comunitario nelle forme, e tuttavia sempre individuale nella sostanza) ma con un impianto ascetico-contemplativo – cioè con il principio di passività – e la pietà, poi, poteva fuggire l'individualismo soltanto con l'assunzione della ministerialità sacerdotale. Pertanto Rosmini rispondeva alle osservazioni della Canossa:

«lo spirito della Istituzione che sommamente il mio cuore desidera (parendomi che questa sia la volontà del Signore), ha di mira non solo l'*umiltà de' singoli membri* che non sanno nulla di sé stessi, che si dispone di loro da' superiori, ma ben anche l'*umiltà di tutto il corpo* (il che io credo della più alta importanza), dandogli un impianto contemplativo e facendo, per elezione sua propria, i soli uffici dell'orazione e dello studio, e tutto quello che riguarda l'attiva carità, assumendolo solo per istanze e per preghiere che gli

[88] Canossa 1976-1983, II 2, pp. 800-801.

vengono fatte da chi è bisognoso di essi ... Attendendo a questo sentimento, Ella vedrà quanto a me piacciano quelle sue parole, che la Congregazione di cui è il discorso, *germogliasse veramente sul Calvario tra Gesù Crocifisso e Maria Santissima Addolorata*, purché non si dimentichi che quel Gesù Crocifisso non patisce solo colà sul Calvario per una privata divozione, ma adempie in quell'atto il sommo officio di pastore, che è quello di dare la sua vita per le sue pecore, esercita la maggiore dignità della Chiesa, o per meglio dire una dignità che congiunge nello stesso soggetto il sacerdote e la vittima accetta al Padre, dignità che è l'origine e la creazione di tutte le dignità e di tutto il gran ministero della Santa Chiesa»[89].

Per la Canossa l'oscurità di tutti i suoi religiosi, nell'ascetica comunitaria dello spogliamento universale, poteva poi convertirsi nella luminosità di personali e private esperienze mistiche, come quelle che essa stessa sperimentò nelle forme di un «sole» interiore: «Quando mi recai a far orazione, – avrebbe ricordato nelle sue *Memorie* – mi sentii portata ad unirmi al Signore che mi si presentò, ma come al solito senza niente vedere, come Sole nel mezzo dell'anima. Questa volta l'anima fu immersa in Dio, ma non totalmente: vedevo in me certe oscurità e certe macchie che mi inducevano a pregare il Signore affinché lo stare unita a Lui avesse come effetto di purificarmi dei miei peccati e difetti, rimanendo in grande pace e allegrezza»[90]. E ancora, con più forza: «Mi sembrò di avere il Sole nel petto; non mi arrecò l'allegrezza e soavità delle altre volte ... ma con impeto tale che, sul momento, mi sembrò di non poter contenere né il Signore né l'anima e il petto mi si spezzasse»[91]. Per Rosmini invece l'ascetica personale, vissuta nell'oscurità e nel nascondimento della vita contemplativa scelta, poteva convertirsi nella luminosità comunitaria, cioè ecclesiale, della carità «assunta» – in particolare della carità pastorale –, la luce dei giusti. Egli infatti notava che l'immagine che dei giusti dà la Scrittura è quella della luce del sole: «qual lucidissimo giorno elevarsi, e pro-

[89] *EC*, II, pp. 130-131.

[90] CANOSSA 1988, p. 234.

[91] CANOSSA 1988, p. 250.

ceder magnifica aumentandosi a grado fino a perfetto meriggio». E aggiungeva: «'La via de' giusti, dice ne' Proverbi (c. IV), va innanzi come luce splendente e cresce fino a giorno perfetto'. E nel salmo XVIII paragonasi Gesù Cristo al sole il quale come 'sposo che esce dal talamo, uscirà pien di gioja per correre qual gigante il suo cammino da una estremità all'altra de' cieli, scorreranne i climi più remoti, né uom sottrarrassi al suo calore': e a somiglianza di questo sole 'risplenderanno i giusti nel regno del loro Padre', com'è promesso in S. Matteo (c. XIII)»[92].

4. *Torcular calcavi solus*

Un altro aspetto comune – ma con sviluppi diversi – alla Canossa e a Rosmini era la meditazione di un passo di Isaia: « nel tino ho pigiato da solo e del mio popolo nessuno era con me. Li ho pigiati con sdegno, li ho calpestati con ira. Il loro sangue è sprizzato sulle mie vesti e mi sono macchiato tutti gli abiti» (Is 63, 3). Pier Damiani vedeva in questo brano una prefigurazione della Passione: Cristo, spremuto nel torchio della croce, che sprizzava sangue dalle piaghe[93]. L'immagine di Gesù torchiato fu poi presente nella carmelitana Maria Maddalena de' Pazzi, che ricorreva spesso a paragoni e analogie, sviluppando ampiamente spunti biblici (per esempio: Gesù-vite, la Chiesa-vigna). Anche il Cesari, nel suo panegirico del 1802 sul S. Cuore, tenuto nella Chiesa di S. Pietro Incarnario, dopo aver citato Maddalena de' Pazzi (e forse avendo pure presente S. Pier Damiani[94], che però non nominava), accennava a questa immagine, ma la sviluppava non in riferimento alla croce bensì all'agonia del Getsemani, dove ad essere torchiato era stato il S. Cuore:

«Io vo' dire, che crescendo ognor più nel cuore di lui [Cristo],

[92] ROSMINI 1843, p. 360.

[93] BONETTI 1952, pp. 101-105.

[94] Per il suo agostinismo, l'opera di Pier Damiani suscitava un certo interesse fra gli *Augustinenses* sei-settecenteschi.

l'ambascia, e come in istretta di durissimo torchio premendo fuor di misura, cadde svenuto sopra la terra in crudele agonia, che gli facea sentire il vero dolore della morte: e non trovando il Cuore così ristretto alcuno sfogo, od alleviamento del suo dolore, tentando di pure ajutarsi, con tanto impeto spremè e cacciò da sé il Sangue, che con ispaventevole violenza, dalle vene tutte travasandosi della cute, uscì in largo sudor vermiglio da tutto il Corpo; e sì pieno e copioso, che a sgorchi ne corse fin sopra la terra»[95].

La prospettiva del Cesari era assunta tanto dalla Canossa quanto da Rosmini. Nei *Riflessi* canossiani si ricordava lo spargimento del Preziosissimo Sangue di Gesù «nell'orto sotto il torchio delle ingratitudini»[96]. E Rosmini lo adombrava (pur non nominando il torchio) in un passo sull'agonia del Getsemani e sul S. Cuore che pare quasi ricalcato sul Cesari:

«A tutta questa immensa mole di orrende sciagure pensa il cuore compassionevole di colui che ardentemente ama i suoi simili e ne va di continuo quasi schiacciato ed oppresso. Lo sa ben Colui, che amò più di tutti, e che tanto amore soprannaturale ebbe in se stesso, da dispensarne a tutti copiosamente: lo sa, dico, Colui, che nel Getsemani sostenne, dalla compassione de' suoi fratelli e da quella di se stesso, tale una distretta al cuore, da respingergli il sangue per tutta la persona, e farlo schizzar fuori, e scorrergli a goccie in sul volto e per tutte le vestimenta, e inzupparne il terreno»[97].

Tuttavia nella Canossa questa immagine prendeva le movenze tipiche della sua spiritualità e si sviluppava nella prospettiva mistica carmelitana, con un riferimento esplicito a Maddalena de' Pazzi: il Cristo della Passione era il termine della com-passione e dell'amore sponsale. Nel 1812, ricordava la Canossa, «durante la santa Comunione ... sembrandomi di poter donarmi tutta al Signore come Egli si donava tutto a me, mi sentii strettamente unita con Lui ... Ebbi presente,

[95] Cesari 1838, p. 19.

[96] Canossa 1985, p. 182; Rosmini 1985, p. 214.

[97] Rosmini [1931]a, pp. 185-186.

non saprei dire se col pensiero o nel solito modo, il testo *'Torcular calcavi solus et de gente mea unus non est mecum'* (Is 63,3)»[98]. Il versetto di Isaia ritornava, nelle *Memorie* canossiane, ancora nel 1813, nel 1814, e due volte nel 1815, tanto da essere definito «testo ormai familiare»[99]. E nel 1824 annotava:

«rammentando le mie ingratitudini a tante divine misericordie, mi tornò alla mente il testo: '*Torcular calcavi solus*' e mi si rappresentò nella medesima forma dell'ultima volta il divin Redentore, senza croce e senza corona di spine, ma tutto lacero e pieno di sangue. Faccio presente d'aver veduto una immagine di Gesù nel torchio come apparve a Santa Maddalena de Pazzi, la quale poi così lo raffigurò. Anche questa volta mi parve che mi si gettasse fra le braccia e, in particolare, che il suo sangue aderisse alla mia persona. Il desiderio di sollevarlo anche questa volta dal patire mi spinse, quantunque mi sentissi rabbrividire – non so se per immaginarmi chi sa quale sofferenza o per altro – ad offrirmi a qualsiasi patire, ad andare in qualunque luogo, insomma a qualunque cosa, purché non patisse Gesù. Sotto l'impressione del testo già citato, mi sentivo disposta a rimanere anche sola e senza appoggio nel patire e nell'operare»[100].

Questo passo è veramente emblematico della spiritualità canossiana: il «senza appoggio» delle estasi dei grandi mistici carmelitani si incarnava però «nel patire e nell'operare»: nel mezzo del secolo col cuore da scalza, secondo una prospettiva di 'incarnazionismo'. In Rosmini non vi era, invece, alcuna eco carmelitana. Vi poteva essere forse una suggestione di un'omelia di Giovanni Crisostomo sul capitolo 20 del Vangelo secondo Matteo (la parabola degli operai nella vigna), ripresa pure in una predica seicentesca del cappuccino Bonaventura da Recanati[101]: l'intonazione era dunque

[98] CANOSSA 1988, p. 118.

[99] CANOSSA 1988, p. 248. Cfr. anche pp. 146, 196, 203-205.

[100] CANOSSA 1988, pp. 294-295. Sull'immagine disegnata da S. Maddalena de' Pazzi si veda DE CLERCQ 1980; POZZI 1993, p. 416.

[101] In una delle sue prediche, Bonaventura da Recanati affermava: «Se ad alcuno paresse questa vita troppo stentata, S. Gio:[vanni] Grisostomo gliela renderà soave, con una bellissima, e efficacissima consideratione ...

ecclesiale più che individuale, ma soprattutto si trattava di una tensione escatologica più che incarnazionista. In effetti Rosmini si mostrava sensibile a una prospettiva di 'escatologismo'. La Passione non poteva essere il termine: doveva necessariamente congiungersi alla Resurrezione e alla Parusia, secondo modulazioni originali e quasi uniche nel panorama doloristico, vittimale, passionistico dell'Ottocento italiano[102]. Lo sfondo del martirio dell'Agnello era quello dell'antagonismo con le potenze del male: il combattimento spirituale si proiettava, attraverso l'esperienza del Figlio dell'Uomo (dalle tentazioni, al Calvario, alla sconfitta della morte con la sua Resurrezione) nella lotta escatologica dell'Apocalisse. Dio prevaleva sul maligno, perché ad essere spremuta nel torchio era la natura umana di Cristo non la sua Persona divina: «il suo solo vestimento s'era alquanto tinto in rosso pigiando i suoi nemici, siccome l'uva nel tino»[103].

5. *I dolori mentali di Cristo*

Il confronto con la spiritualità canossiana aiuta a comprendere, in tutte le sue differenti sfaccettature e sfumature, la centralità del sacrificio-sacerdozio di Cristo nella spiritualità rosminiana. Ne emerge una prospettiva affine alla spiritualità sacerdotale della scuola francese, di Bérulle, Con-

Pondera gli stenti, e le passioni che sostenne il Padrone della vigna. Chi hà piantata la vigna? il Padrone, Cristo Signor Nostro, e in piantarla sudò. E quali furono i suoi sudori? Sudori di sangue ... Chi calcò il torchio della Croce? Chi spremette il grappolo pretiosissimo di Cipro, dico, il suo sacratissimo sangue, tanto che non vi rimase né pure una stilla? Tutto ha fatto e patito il Padrone della vigna, Cristo Signor Nostro. *Torcular calcavi solus*. Dunque tutte le fatiche sono state del Padrone; tutta l'impresa s'ha addossata a se: e ai lavoratori, che hà lasciato da fare? ... non altro se non che siano custodi della vigna piantata ... Se un Grande della terra ... vuol mettere le mani nella vigna di Cristo, violando l'immunità, e la libertà Ecclesiastica, *noli acquiescere*» (BONAVENTURA DI RECANATI 1693, II, p. 164).

102 ZOVATTO 1991, p. 653.

103 ROSMINI 1977, pp. 464-465.

dren (di questi, in particolare, l'*Idea del sacerdozio e del sacrificio di Gesù Cristo colla spiegazione delle preghiere della messa*, che era stata tradotta in italiano e pubblicata a Napoli nel 1771 e nel 1779), Olier, Eudes. Qualche studioso ha voluto anzi vedere o forse, meglio, congetturare un debito di Rosmini nei confronti della scuola francese[104]. In realtà questi autori non compaiono mai in Rosmini. Nella sua opera giovanile, come si è visto, erano citati Duguet e Massillon. Egli conosceva l'esperienza spirituale di Vincenzo de Paoli. Qualche eco della spiritualità berulliana poteva giungergli attraverso Cesari o tramite la lettura di autori – come il cappuccino Gaetano Migliorini da Bergamo – che ne presentavano sparse tracce. Tutto questo però è troppo poco per poter ipotizzare una significativa influenza. Quella di Rosmini era una posizione originale che si alimentava delle due vene, filippina e muratoriana, della sua spiritualità e si focalizzava nel sacrificio-sacerdozio di Cristo, secondo la modulazione liturgica cistercense e quella francescano-cappuccina dell'amore all'Amore crocifisso.

Si veda la considerazione rosminiana di Malebranche, religioso dell'Oratorio di Bérulle. La sua filosofia, com'è stato notato, esprimeva, sul piano teoretico, il teocentrismo della spiritualità berulliana[105]. Nel *Nuovo Saggio* Rosmini ricordava Malebranche e aggiungeva:

«Un italiano meditava contemporaneamente le cose stesse, voglio dire il Padre Giovenale dell'Annania, nel Tirolo italiano. Questo cappuccino dottissimo, poco conosciuto, pubblicò un libro scritto in latino, dove proponeva appunto il sistema, che sotto la elegante penna del Malebranche levò sì grande rumore pel mondo: e io devo dire, per amore del vero, che messe a confronto le due opere, ho ritrovato che in quella del P. Giovenale la dottrina è presentata con assai maggiore ampiezza e moderazione. L'autore non ignora e non trapassa le difficoltà da me accennate contro il Malebranche: restringe ed acconcia il significato delle sue espressioni per modo, che non ripugnano alla grande tradizione della cattolica verità, e

[104] Barsotti 1971, 1980.

[105] Gouhier 1926; Tavecchio 1938; Pelloux 1938.

procede per la via battuta da' Padri, cercando continuamente di conciliare ciò che insegna sopra di ciò s. Agostino, co' sentimenti di s. Tommaso»[106].

Ma il «p. Giovenale dell'Annania» era quel cappuccino Giovenale Ruffini da Brez che, come si è visto, pubblicò – con suoi personali ritocchi – l'opera del confratello Tommaso da Bergamo, *Fuoco d'amore*. Egli ne fu, evidentemente, influenzato e maturò un indirizzo spirituale, dall'afflato mistico, che era rivolto a un esercizio integrale della volontà di Dio nel puro amore, con tipici richiami ad Agostino, allo Pseudo-Dionigi, ad Anselmo e, soprattutto, a Bonaventura[107]. Nel prologo del suo *Solis intelligentiae lumen indeficiens*, Giovenale Ruffini rivelava che l'occasione della sua opera era stata una preghiera dell'*Imitazione di Cristo*. Del resto egli poneva solo in Cristo Crocifisso l'illuminazione della mente. Su Rosmini, dunque, splendeva il *Solis intelligentiae lumen* ruffiniano piuttosto che il Cristo-Sole berulliano. Se mai, occorrerebbe studiare una possibile influenza 'parallela' della spiritualità cappuccina italiana tanto sulla scuola francese quanto su Rosmini.

Talune movenze rosminiane, come per esempio il collegamento dei dolori interiori di Cristo nel Getsemani al S. Cuore, potrebbero far pensare a Eudes: ma questi non veniva mai citato da Rosmini. Potrebbe trattarsi di un'influenza mediata attraverso Cesari. Ma perché non pensare pure a un'eco delle meditazioni sui dolori mentali di Cristo (e del

106 ROSMINI 1934b, II, p. 391. In nota Rosmini citava il *Solis intelligentiae* e aggiungeva: «È singolare, che il P. Giovenale è morto nell'anno medesimo 1713 nel quale morì il Malebranche. Quest'opera può essere stato il primo seme di quelle dottrine che poscia più tardi svilupparono ed illustrarono i due Padri Minori Riformati Ercolano [Oberrauch] e Filibert [Gruber]. E chi volesse qualche maggiore notizia del Padre Giovenale, potrebbe vedere la *Biblioteca Tirolese* di Jacopo Tartarotti accresciuta dal Todeschini e stampata in Venezia l'anno 1733, o le *Memorie storiche della città e territorio di Trento* del Conte Francesco Barbacovi, Vol. I».

107 METODIO DA NEMBRO 1972, pp. 342-344. Cfr. anche BIZZARRI 1924; BORZAGA 1950-1952.

S. Cuore) nella Passione, della clarissa Camilla Battista da Varano?[108] Certo, anch'ella non era citata. Ma, a parte una maggiore consonanza con la linea rosminiana di spiritualità, occorre ricordare che ancora per tutto il XVIII secolo, molte ristampe del *Combattimento spirituale* dello Scupoli avevano in aggiunta l'operetta di Battista da Varano, tanto da creare l'erronea e perdurante convinzione diffusa che fosse stata anch'essa scritta da Scupoli[109]. E nella Biblioteca Rosmini di Rovereto si conserva appunto una di queste edizioni settecentesche del *Combattimento*, che, nella pagina bianca prima del frontespizio, reca la firma autografa di Antonio Rosmini. Ed essa contiene *De' dolori mentali di Cristo nella Sua Passione operetta del P.D. Lorenzo Scupoli cherico Regolare teatino*[110], cioè l'opera di Battista da Varano[111].

La spiritualità rosminiana presentava, dunque, una *Scientia Crucis*, originale rispetto a quella carmelitana o passionista, e una *Scientia Cordis* (come *Scientia Crucis*), originale rispetto al Seicento francese.

[108] HEERINCKX 1935; DI FONZO-COLASANTI 1959, pp. 123-124.

[109] TUCCI 1959, p. 514.

[110] SCUPOLI 1737, pp. 239-261.

[111] Nella copia in BRR, vi è un listello di carta (forse come segna libro) proprio tra p. 238 e p. 239, quasi per indicare l'operetta sui dolori mentali di Cristo nella Passione.

Parte seconda

Il ‘cuore’ in Rosmini

Capitolo sesto

Cuore, sangue e cervello tra notomia medica e notomia mistica

1. *L'organo dell'amore: il cuore o il cervello?*

La discussione sulle funzioni fisiologiche e 'psicologiche' del cuore umano era stata, come si è visto, fin dai primi decenni del XVIII secolo, uno degli aspetti culturali più significativi, che andava a intrecciarsi con le riflessioni sulla devozione al S. Cuore, sui suoi presupposti, sul suo oggetto particolare, sulla sua ammissibilità.

Il gesuita Galliffet, nel *Memoriale* del 1727 alla Congregazione dei Riti in cui chiedeva l'istituzione della festa del S. Cuore, aveva citato S. Tommaso per affermare che il cuore era, nell'uomo, *primum organum sentiendi* e *domicilium vitae naturalis:* dunque sede naturale e comprincipio sensibile dell'amore umano. Il promotore della Fede, Prospero Lambertini, gli aveva opposto che, nell'opinione dei filosofi più recenti, non il cuore ma il cervello doveva considerarsi sede dell'amore e degli altri affetti e passioni. Nella sua apertura culturale, Lambertini era attento e favorevole agli sviluppi dell'anatomia e della medicina: da arcivescovo di Bologna, infatti, avrebbe avanzato nel 1731 un'interpretazione non restrittiva della bolla *De cadaverum sectione* di Bonifacio VIII, aggiungendo disposizioni tali da facilitare il reperimento di cadaveri per «la Notomia da farsi nelle pubbliche Scuole»[1]. Ma nelle sue considerazioni sul cuore e sul cervel-

[1] Lambertini reputava la «sezione Anatomica de' cadaveri tanto necessaria per imparare» e mandava una notificazione alla diocesi per avocare a sé e al suo vicario generale la facoltà di dare il consenso alla dissezione di cadaveri, naturalmente dopo aver ottenuto il consenso dei parenti e fatti salvi i doveri e i diritti del parroco per le esequie cristiane (cfr. P. LAMBERTINI 1767, pp. 39-41). Cfr. COSMACINI 1987³, p. 246.

lo egli non si riferiva alle osservazioni di medici e anatomisti, bensì all'opinione dei filosofi.

In effetti nel 1649, col suo trattato su *Le passioni dell'anima*, Cartesio aveva fatto riferimento alle scoperte di Harvey sulla circolazione del sangue[2], seguendo ancora l'opinione tradizionale che vedeva nel cuore la fonte del calore e perciò del principio corporeo di tutti i movimenti e nel sangue il portatore di tale calore alle altri parti del corpo[3], ma aveva anche affermato:

«Bisogna altresì sapere che, sebbene l'anima sia congiunta a tutto il corpo, trovasi in questo qualche parte nella quale essa esercita le sue funzioni in modo più spiccato che in tutte le altre. E si crede comunemente che questa parte sia il cervello, o forse il cuore: il cervello, per il motivo che ad esso si riferiscono gli organi dei sensi; e il cuore, perché è come il sito nel quale si avvertono le passioni. Ma, esaminando la cosa con cura, mi sembra di avere con evidenza riconosciuto che la parte del corpo, nella quale l'anima esercita immediatamente le sue funzioni, non è affatto il cuore; e neppure tutto il cervello, ma soltanto la più interna delle sue parti, la quale è una certa glandola, molto piccola, situata in mezzo alla sua sostanza»[4].

Stabilita, dunque, la centralità della ghiandola pineale, Cartesio rifiutava nettamente le convinzioni tradizionali sulla funzione del cuore: «Quanto all'opinione di coloro i quali pensano che l'anima riceva le sue passioni nel cuore, non è da tenere in alcuna considerazione; infatti, essa non è fondata che su ciò, che le passioni vi fanno sentire qualche alterazione; ed è agevole notare che questa alterazione è avvertita nel cuore soltanto perché v'è un piccolo nervo che discende dal cervello verso il cuore»[5]. Sviluppando il dualismo carte-

[2] CARTESIO 1928, pp. 21-22.

[3] CARTESIO 1928, pp. 23-25.

[4] CARTESIO 1928, p. 41.

[5] CARTESIO 1928, pp. 42-43. Cartesio notava che le passioni «sono prodotte principalmente dagli spiriti contenuti nelle cavità del cervello, in quanto essi si dirigono verso i nervi che servono ad allargare o a restringere gli orifizi del cuore, o a spingere in varia maniera verso di questo il

siano, l'oratoriano Malebranche osservava che, nel corpo dell'uomo, gli organi ricevono dall'azione esterna movimenti particolari che giungono al cervello e vi determinano impressioni fisiche ma non sentimenti: è la volontà costante ed efficace di Dio a far sì che, continuamente, le diverse impressioni del cervello siano sempre seguite nello spirito da sentimenti determinati, producendo così l'unione di corpo ed anima.

Era probabilmente questa tradizione filosofica che aveva presente Lambertini nel 1727. Ma, intanto, nel 1735, Muratori pubblicava la sua *Filosofia morale*, così che lo stesso Lambertini, richiamando la discussione con Galliffet sulla devozione al S. Cuore nel suo *De Servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, poteva ora riferirsi all'opinione fisiologica prospettata nell'opera muratoriana. Tuttavia Muratori non traeva spunto dal pensiero filosofico cartesiano, ed anzi criticava la visione fisiologica di Cartesio, ma dalle ricerche mediche: in particolare dal *Cerebri anatome*, pubblicato nel 1664, e dai successivi lavori di Thomas Willis, che avevano provocato quella che è stata definita la «ri-

sangue che è nelle altre parti, oppure in qualsiasi altro modo a trattenere la medesima passione» (pp. 46-47). Dunque le passioni «sono quasi tutte accompagnate da qualche emozione che si desta nel cuore, e in conseguenza anche in tutto il sangue e negli spiriti, di maniera che, fino alla cessazione di questa emozione, esse rimangono presenti al nostro pensiero, come vi sono presenti gli oggetti sensibili, mentre agiscono sugli organi dei nostri sensi» (p. 53). Per quanto riguardava poi, in particolare, la passione dell'amore, Cartesio osservava: «quando l'intelletto si rappresenta qualche oggetto d'amore, l'impressione che questo pensiero fa nel cervello, conduce gli spiriti animali, mediante i nervi della sesta coppia, verso i muscoli che sono intorno agli intestini e allo stomaco, nella maniera richiesta per far che il succo delle vivande, che si converte in nuovo sangue, passi tosto verso il cuore, senza fermarsi nel fegato; ed essendovi spinto con maggior forza di quello che è nelle altre parti del corpo, vi entra in maggior quantità, e vi eccita un calore più intenso, perché è più grezzo di quello che è già stato rarefatto parecchie volte passando e ripassando per il cuore. E ciò fa che esso mandi altresì degli spiriti verso il cervello, le cui parti sono più grosse e più agitate dell'ordinario; e questi spiriti, fortificando l'impressione che vi ha fatta il primo pensiero dell'oggetto amabile, obbligano l'anima a fermarsi su questo pensiero. In questo consiste la passione d'amore» (p. 93).

voluzione seicentesca nell'anatomia cerebrale»[6]. Nella *Filosofia morale* Muratori scriveva:

«se alcuni degli antichi stimarono, che anche il *Cuore* fosse il trono dell'Anima, e quivi spezialmente costituirono la Sede dell'umana *Volontà*, (nel qual senso tuttavia il nostro comune parlare usa la parola di *Cuore*, e mi prenderò anch'io la libertà di usarlo talvolta) noi non siamo tenuti a seguitarli in questo. Il *Cuore* altro non è, che un Muscolo, importantissimo nella struttura del corpo, ed uno de' primarj fonti ed organi della vita dell'Uomo; ma non giammai albergo della Volontà; e molto meno della Mente dell'Uomo. Noi all'incontro possiam francamente determinare la sede, almeno principale dell'Anima, nel *Cerebro*, o sia *Cervello* umano, tanto per l'Intelletto, che per la Volontà».

E aggiungeva:

«Noi non siamo tenuti a giudicare assai salda l'opinione del Cartesio, determinante il trono, e la sede dell'Anima nella *Glandula pineale*; anzi a noi sarà permesso di credere più verisimile, che il Cerebro stesso, siccome io diceva, sia la propria abitazione dell'Anima, e che quivi ella eserciti tutte le funzioni dell'apprendere, dividere e combinare i varj oggetti»[7].

[6] ROUSSEAU 1993, p. 76. Ma cfr. soprattutto FRANK 1983.

[7] MURATORI 1774, pp. 25-26. Muratori indulgeva pure in descrizioni anatomiche: «Un'occhiata ora a questo *Cerebro*, sotto il qual nome io comprendo tanto ciò che *Cerebrum*, come ciò che *Cerebellum* vien chiamato dagli Anatomici. Mirasi esso composto di materia tenera a guisa di cera molle, o di vischio, diviso in moltissime glandole, che a me piace di chiamar tante Cellette, ben compartite, e vestite dalla Meninge, o sia dalla Pia Madre, colle loro fibre, e vene, distribuite con economia a' loro siti, con varie membrane, cortecce, ed ossature, che servono tutte di mura e bastioni a questa rilevantissima casa, e Rocca dell'Anima ... Nell'artificiosissima macchina del corpo umano stanno congegnati, e diffusi i Nervi, come in un ben corredato Vascello le sarte, o sia le corde; altri massicci, e grossi; altri sottili, ed altri sottilissimi, i quali o l'uno sciolto dall'altro, o pure i minori attaccandosi a' maggiori, mantengono una stretta, e continua corrispondenza fra il Cervello, ed i Sensi, o Sensori, e il Cuore dell'Uomo ... O mediatamente adunque, o immediatamente tutte queste corde della macchina corporea terminano al di dentro del cervello, rapportando ad esso le notizie di quanto hanno impresso gli oggetti esterni ne' nostri sensi. Come si faccia questo maraviglioso mistero, i Notomisti più ragguardevoli, e massimamente il nostro celebre Modonese Gabriello Falloppia prima degli altri, e poscia i chiarissimi

L'attenzione alla medicina e all'anatomia era ben viva nella cultura che si potrebbe dire d'ispirazione muratoriana. Anche a Rovereto, nel 1731, Tartarotti ricordava le tante scoperte fatte per mezzo dell'anatomia e osservava: «nessuno ardirebbe ora di credere, o di dire, che il sangue non circola pel nostro corpo, ovvero che i nervi hanno piuttosto origine dal cuore, che dal celabro, non istante che Aristotele si dichiari apertamente a favore di tal opinione»[8]. Era un'impostazione anti-scolastica che aveva i suoi riferimenti nella tradizione medica oxoniense e, segnatamente, in Harvey e Willis.

Ma intanto, tra gli anni trenta e gli anni cinquanta del XVIII secolo, erano maturati significativi sviluppi nella cultura cattolica ed ecclesiastica: il cartesianesimo faceva breccia anche negli ambienti tradizionalmente più conservatori a scapito della filosofia peripatetica (per esempio all'interno della stessa Compagnia di Gesù[9]), mentre le personalità più inquiete e novatrici andavano rivolgendo il loro interesse al newtonianesimo, all'empirismo lockiano, al sensismo[10]. La questione fisiologica, sottesa alla devozione al S. Cuore, poteva essere dunque vista in modo diverso dai suoi stessi fautori. Nel 1758, Alfonso de Liguori – nella «Notizia» che introduceva la *Novena del Cuore di Gesù* – ricordava le precedenti affermazioni del Galliffet e osservava:

«Ma secondo il mio corto intendimento il nominato buon religioso non conseguì l'intento perché voll'egli per la sua supplica assumere come certo un appoggio ch'era molto dubbio. Onde giustamente gli fu opposto ch'ella era una gran questione se le affezioni dell'animo si formano nel cuore o nel cerebro; quando anzi i filosofi più moderni con Lodovico Muratori nella sua filosofia morale seguita-

Malpighi e Willis, a lungo lo spiegano» (pp. 26-27). Cfr. DI PIETRO 1975.

8 TARTAROTTI 1731, p. 6.

9 GALASSO 1980; AJELLO 1980. Per le discussioni romane, può essere significativa una lettera del 18 settembre 1754 di Benedetto XIV al card. de Tencin (MORELLI [ed] 1984, p. 169).

10 FERRONE 1982.

no la seconda opinione del cerebro ... Ma la speranza che noi abbiamo di vedere un giorno accordata la suddetta concessione quanto al cuore di nostro Signore non l'appoggiamo già alla mentovata sentenza degli antichi, ma all'opinione comune de' filosofi, tanto antichi quanto moderni, che il cuore umano, sebbene non fosse la sede degli affetti e 'l principio della vita; non però, come scrive lo stesso dottissimo Muratori nel citato luogo, il cuore *è uno de' primarj fonti ed organi della vita dell'uomo*. Poiché comunemente oggidì dicono i fisici che il fonte e principio della circolazione del sangue è il cuore, a cui stanno attaccate tutte le arterie e vene; e perciò non si dubita che dal cuore ricevano il moto le altri parti del corpo. Se dunque il cuore è uno de' *primarj fonti* della vita umana non può dubitarsi che 'l cuore ha una primaria parte negli affetti dell'uomo. E in fatti si vede coll'esperienza che le affezioni interne di dolore e d'amore fanno molto maggior impressione nel cuore, che in tutte le altre parti della persona»[11].

Il Liguori citava, a sostegno della sua tesi, i luoghi biblici in cui l'amore veniva riferito al cuore, ma ricordava anche la sudorazione di sangue di Gesù nell'orto e le palpitazioni d'amore verso Dio di S. Filippo Neri.

I sostenitori della devozione al S. Cuore, dunque, andavano maturando una concezione in cui il cuore era inteso come simbolo 'naturale' dell'amore, perché, in qualche modo, sede degli affetti. Nel 1765 il *Memoriale alla Congregazione*, steso dall'Alegiani per richiedere ancora – e questa volta con successo – l'istituzione della festa del S. Cuore, era attento a precisare i differenti aspetti in discussione: «Noi supponiamo quello che è certo per tutti; e quello che è discusso dai filosofi non è supposto dalla nostra richiesta ... Parlando genericamente, prescindendo dal modo, è tanto certo che dal cuore come da fonte ed origine fluiscono tutti gli affetti, come dai sensi esterni fluiscono tutte le sensazioni, che nessuno, per quel che sappiamo, lo nega, e questo è il sentimento comune di tutto il genere umano». Ciò dunque era ritenuto certo, mentre incerte e discusse erano secondo il *Memoriale*, due altre questioni:

[11] De Liguori 1846, pp. 410-411.

«La prima è se il cuore umano sia fonte e origine degli affetti dell'anima in modo da essere congiuntamente conprincipio fisico, o solo causa strumentale ora mediata ora immediata dei medesimi; questione che si estende anche a tutti i sensi esterni. Alcuni insegnano la prima cosa, altri la seconda; ma questa questione è relativa al modo di esprimersi e non tocca la sua sostanza; poiché i difensori delle due sentenze, anche quando sono contrari, si accordano nel dire che il cuore è la fonte di tutti gli affetti. La seconda questione che è discussa dai filosofi e che può essere chiamata un mistero della natura totalmente inaccessibile all'intelletto umano, è come il cuore, che è cosa materiale, possa determinare l'anima spirituale a produrre i suoi affetti spirituali ... Ma queste due cose noi non le teniamo per certe nella nostra petizione»[12].

Il decreto della S. Congregazione che concesse la festa aprì un'intricata polemica esegetico-interpretativa fra «cordicoli» e «anti-cuori». Ciò che qui mette conto osservare è che alla base di entrambe le posizioni vi era, in fondo, la stessa concezione fisiologica. Da una parte, Pujati attaccava la nuova devozione: se si doveva adorare l'organo dell'amore perché allora non inventare un culto del Sacro Cervello o della Sacra Ghiandola Pineale?[13] Dall'altra, Gerdil ribadiva che il cuore fisico era il più naturale simbolo dell'amore, perché sede degli affetti[14]. Lontano dagli eccessi dei cordicoli, ma ancor più dall'ostilità degli anti-cuori, apparirebbe Alfonso

[12] Cit. in DEGLI ESPOSTI 1967, pp. 7-8.

[13] Nella sua opera contro la devozione al S. Cuore, Pujati infatti scriveva: «Io mi stupirò sempre, che nel codice di questi moderni direttori, e spirituali alla moda non s'abbino a trovare disegni, e piani di altre novelle divozioni, qual sarebbe, verbigrazia, del sacro naso di Gesù, delle sacre labbra di Gesù, della sacra lingua di Gesù: ma soprattutto del sacro cervello di Gesù, nel cui terzo ventricolo è situata la glandola pineale, creduta da Cartesio la sede dell'anima ragionevole, e dalle cui midolla, e corteccia procedono i nervi» ([PUJATI] 1780, p. 101).

[14] Secondo Gerdil, la devozione del S. Cuore «aveva in mira il Cuor vero, e reale considerato qual Sede degli affetti; sotto un aspetto, cioè, che è proprio di quella parte, onde sorge un rapporto speciale, che non compete ad altra parte, e fa sì, che senza esplicito riguardo al restante del Corpo possa il Cuore essere specialmente contemplato, e venerato come oggetto il più atto a simboleggiare l'Amor Divino di Gesù Cristo» (GERDIL 1809, p. 291).

de Liguori. In un appunto rimasto lungamente inedito – e a lui attribuito – il fondatore dei redentoristi sosteneva che per adorare il S. Cuore non si doveva dividerlo dalla Persona del Verbo:

«Per adorarlo non è necessario cacciarlo fuori. Tanto meno farle la notomia. Onde incisori anatomici col ferro anatomico. Per 1° non è necessario di vivere [= dividere] il Cuore di Gesù nella sua umanità né fare due filiazioni ... Per 2° non è necessario cacciare il cuore dal petto di Gesù Cristo [:] noi adoriamo il cuore nella umanità, nel corpo di Gesù Cristo senza cacciarlo, e sviscerarlo, come Tubia cacciò il fiele dal pesce. Per 3° non è necessario far la notomia reale, e carnale col ferro *anatomico* per adorarlo noi solamente ci contentiamo di fare la notomia mistica, ossia spirituale, cioè degli affetti che vi erano nel cuore di Gesù C., mentre non si dubita, che il cuore umano è la sede degli affetti»[15].

Ormai, dunque, ciò che contava – anche per i sostenitori della devozione, o almeno dei più avvertiti fra essi – era la «notomia mistica». E tuttavia l'argomento fisiologico non era completamente accantonato e negletto. Da una parte, infatti, si continuava a sottolineare che il cuore era la parte del corpo più sensibile agli effetti delle passioni e, dall'altra, si valorizzava l'importanza fisiologica vitale del rapporto cuore-sangue. Nel 1806, in una *Dissertazione* teologica che fu largamente apprezzata, l'ex-gesuita Alfonso Muzzarelli scriveva: «Che il cuore carneo sia centro, sia sede, sia organo, sia principio degl'interni sentimenti, e degl'affetti dell'Anima, questa è una questione che si può liberamente lasciar disputare ai Filosofi e moderni e antichi ... Ma per altro è fuor di questione che il Cuor carneo è quella parte del Corpo umano, che più sensibilmente risente gli effetti delle Passioni dell'Anima»[16]. Dal canto suo il filippino Cesari – nel già citato *Panegirico* del S. Cuore – accennava anch'egli, cautamente, al ripercuotersi delle passioni nel cuore[17], ma soprattutto osservava:

[15] Cit. in CAPUTO 1989, pp. 144-145.

[16] MUZZARELLI 1806, pp. 26-27.

[17] Dopo aver fatto riferimento al «Cuore, come consorte e partecipe

«La maggior opera della potenza e della misericordia di Dio fu fatta nel verginal utero della Vergine, quando (dato da Lei il consentimento alle parole dell'Angelo) fu in Lei conceputa, e cominciò la mortale sua vita quella divina Persona. E perocché (essendo la formazion di quel Corpo fatta da soprannaturale virtù, cioè dello Spirito Santo) esso fu dal primo istante Corpo compito e perfetto; pertanto nel Cuore, come nella fonte del Sangue, degli Spiriti, e della Vita, cominciò l'essere in atto di quella sagratissima umanità. Il primo movimento e l'azione, onde fu lavorato e mosso la prima volta quel Sangue che ci comprò dalla morte, venne dal Cuore: esso pel continuato spingere di quel Sangue, innaffiò, e crebbe nutrendolo, il virginal fiore eletto di quelle membra santissime: esso conservò quella vita preziosa, cioè alimentò e mantenne quella vittima benedetta al sagrifizio di quella immolazione, che dovea farsene sulla croce ...; il Cuore senza darsi mai requie, somministrò vigore, virtù, e forza a tanti e sì travagliosi servigi, a' quali noi dobbiamo la libertà nostra»[18].

Il riferimento al cuore di carne tuttavia – e dunque alla fisiologia del cuore fisico come organo – era divenuto ormai, specialmente dopo le polemiche con i giansenisti, consueto e quasi obbligato nella tradizione gesuitico-parediana della devozione al S. Cuore nell'Ottocento e fino al Novecento. Se Gerdil aveva parlato di un doppio oggetto della devozione: sensibile (il cuore reale) e spirituale (l'amore di Gesù), i teologi gesuiti del Collegio Romano – Perrone, Franzelin, fino a Billot – sviluppavano tale prospettiva, accentuando il

degli affetti della benedetta anima», il Cesari osservava: «Tanta è l'affinità e 'l rispondere degli affetti dell'anima, e dell'amor soprattutto, co' sentimenti e con le passioni del cuore, che si suol pigliare l'uno per l'altro: ed è tanto un dire, Vi dono il cuore, Siete il mio cuore, quanto dire Siete il mio amore, e l'amore vi dono: e al tutto, sente l'uomo di se medesimo, che egli patisce ed ama col cuore. Io non dirò, che dal cuore gli affetti dell'anima sieno ingenerati e prodotti; ben posso dire, che dolore, timore, tristezza, ed amore pajono cose del cuore, ed egli ne riman così impressionato, ovver passionato, per vivissimo risentirsene che fa: che quivi soltanto, quasi per eccellenza, tutte le passioni dell'anima pajono concentrate. E perocché il Cuore di Gesù Cristo fu il più compiuto e perfetto, che in uom fosse mai; pertanto fu di tutti altri cuori più fortemente dalla passione ed affetti umani tocco e commosso» (CESARI 1838, pp. 14-15).

[18] CESARI 1838, pp. 10-11.

riferimento al cuore fisico come organo. Ma fu soprattutto il gesuita francese Henri Ramière – personalità importantissima per la diffusione della devozione e per l'organizzazione di un associazionismo devoto nel secondo Ottocento – che riprese e difese con energia la teoria del cuore-organo dell'amore, polemizzando con il sulpiziano Riche che invece la rifiutava totalmente, basandosi sulle dottrine medico-fisiologiche più recenti (ma forse anche, sul piano della spiritualità, non ignorando la linea eudista della devozione al S. Cuore). La polemica assunse toni così aspri che l'anziano Pio IX dovette intervenire per troncare ogni discussione[19].

È da notare che una prospettiva differente fu abbracciata, dal secondo Ottocento, dai teologi gesuiti della scuola di Innsbruck – Jungmann, Müller, Noldin –, con una relativizzazione del cuore fisico e con un'attenzione specifica al senso proprio che il cuore aveva come indicatore dell'intera vita interiore soprattutto affettiva. Era la teoria del «cuore etico» che sarebbe stata poi originalmente ripresa, ripensata e sviluppata da Karl Rahner.

2. *L'antropologia rosminiana*

Rispetto alla grande attenzione per il cuore fisico, tra «notomia medica» e «notomia mistica», appare allora significativo considerare l'analisi rosminiana in tale materia. Rosmini infatti condusse studi approfonditi sulla fisiologia umana in generale ed anche, tra l'altro, sul cuore. Non si trattava, per il Roveretano, di interessi secondari e, per così dire, collaterali alla sua ricerca filosofica e al suo complessivo disegno teorico. Al contrario Rosmini lamentava proprio che fisiologi e psicologi si fossero «bipartito l'uomo senza pietà», ognuno credendo di averlo tutto[20]. Ne erano derivate due scienze contrapposte ed esclusive, l'una eccessivamente materiale e l'altra eccessivamente spirituale, che avevano messo capo a

[19] BAINVEL 1919, pp. 153-154.

[20] ROSMINI 1988, I, p. 33.

due antropologie dimezzate e perciò insufficienti: «né l'uomo de' medici, né quello di alcuni psicologi è veramente uomo»[21]. Rosmini mirava invece a un'antropologia globale: voleva cioè «riunire quest'uomo così miseramente ammezzato»[22], unificare fisiologia e psicologia, utilizzando anche – come scienze ausiliarie – sia l'anatomia sia la storia dell'umanità. Si trattava di vedere insieme, in un'analisi organica integrata, tanto i più vivi problemi fisiologici – sul sentimento[23] e sul suo, eventuale, collegamento con un fluido vitale[24] – quanto le questioni classiche della psicologia: l'anima e le sue facoltà[25].

Com'è noto, il concetto-chiave dell'antropologia rosminiana è il «sentimento fondamentale corporeo». Il soggetto, secondo Rosmini, è un composto di anima (forma) e corpo (materia): ma quest'impostazione tradizionale, che si accordava con le espressioni bibliche e patristiche, veniva sviluppata sulla base dei risultati delle ricerche fisiologiche più recenti. Rosmini identificava spirito e sentimento[26] e vedeva

21 ROSMINI 1989, IV, p. 217.

22 ROSMINI 1988, I, p. 33.

23 Scriveva Rosmini: «I fisiologi, che hanno concepito delle ingegnose teorie sulla vita, non tennero fermo il punto unico, a cui si debbono volgere tali ricerche; il quale non è che il fenomeno del *sentimento*, che costituisce la differenza essenziale fra l'*animalità* e la *materia*» (ROSMINI 1981, p. 190).

24 Secondo Rosmini, «data l'esistenza di un fluido vitale, il punto cardinale della questione si è di sapere 'qual sia il rapporto di questo fluido col SENTIMENTO': di sapere 'se questo fluido sia il termine immediato del sentimento stesso'. Ecco ciò che innanzi ad ogni cosa si deve discutere: ecco ciò che solo.può provare, che a quel fluido si convenga applicare il nome di *vitale*» (ROSMINI 1981, p. 191).

25 Cfr., per esempio, ROSMINI 1988, I, pp. 337-338.

26 Scriveva Rosmini: «Ma il mondo non consta di soli corpi, sì anco di spiriti. E bene, anche per questi si dee far ricorso alla Psicologia, perocché l'uomo non può formarsi alcuna cognizione positiva d'altri spiriti, se non partendo dal sentimento di se stesso; conciossiaché lo spirito è sentimento. Parte dunque l'uomo dal sentimento di sé, e con questa cognizione positiva concepisce altri sentimenti, altri spiriti; e solo col ragionamento variamente se li compone» (ROSMINI 1988, I, p. 43).

l'anima come principio di un sentimento sostanziale-attivo che aveva per suo termine lo spazio ed un corpo: l'anima razionale era cioè unita a un sentimento animale fondamentale, per una percezione naturale ed immanente. Il corpo era una forza – cioè ciò che produce una passione nel sentimento o nel suo termine esteso – diffusa nell'estensione. In altri termini, l'anima e il corpo, nella visione rosminiana, sono congiunti per via del sentimento e tale congiunzione deve essere vista come una relazione (come intenzionalità, si potrebbe dire col linguaggio fenomenologico moderno[27]) che ha due poli, il senziente (anima) e il sentito (corpo): «ora del sentito e del senziente si compone un sentimento unico, che in quant'è primo e fondamentale, è un ente unico ed indistinto»[28]. La percezione immanente di tutto l'intero sentimento fondamentale, che l'uomo ha per natura, è ciò che lega stabilmente l'anima razionale al corpo (ed è la radice di tutti gli effetti che gli atti dell'anima razionale producono sul corpo) e ne fa un solo soggetto.

Le potenze originali dell'anima sono due: un senso per le cose particolari (sensitività, cioè il sentimento di me con il mio corpo[29]) e un senso per le cose universali (intelletto, cioè l'intuizione universale dell'essere e la volizione universale dell'essere). Nel sentimento fondamentale esistono queste potenze prima delle loro stesse operazioni: il sentimento fondamentale, che è intimo e perfettamente uno, unisce perciò sensitività e intelletto e ha pure un'attività (sintesi primitiva) razionale con la quale ne vede il rapporto. Dalla sensitività procedono facoltà passive e facoltà attive. Le facoltà passive sono il senso animale, che si specifica in sentimenti

[27] Si potrebbe infatti rileggere l'intera filosofia rosminiana come una pre-fenomenologia o, più propriamente, come una prima formulazione e un primo (e primitivo) momento del movimento fenomenologico. Già da tempo è stato proposto un collegamento tra Rosmini e Husserl (CAPONE BRAGA 1924, p. 15). Per qualche ulteriore osservazione, cfr. TOWNSLEY 1976a e 1976b.

[28] ROSMINI 1988, I, p. 141.

[29] Inoltre la sensitività è esterna o interna: l'esterna ha per termine il corpo; l'interna il sentimento dell'Io (ROSMINI 1934b, II, p. 387).

figurati e sentimenti non-figurati, e il senso intellettuale, cioè le affezioni e passioni umane. Le facoltà attive sono l'istinto animale e l'istinto umano. Nell'istinto animale vi sono due attività o forze originarie e universali: quella con la quale esso concorre alla produzione del sentimento (istinto vitale) e quella colla quale agisce attraverso il sentimento già prodotto (istinto sensuale)[30].

Il corpo è il termine del sentimento fondamentale. Esso non si può concepire come isolato e pre-esistente al sentimento: le parti del corpo sono le stesse parti delle sensazioni. Si può però distinguere un corpo «soggettivo» da un corpo «extra-soggettivo» (o volgare e anatomico), che hanno tuttavia una stessa sostanza. Secondo la teoria rosminiana dell'istinto animale, infatti, vi sono due sfere di fenomeni: fenomeni soggettivi (dall'istinto vitale: sentimenti) e fenomeni extra-soggettivi (dall'istinto sensuale: movimenti). La prima sfera provoca la seconda. Il corpo, in quanto è termine del principio sensitivo (corpo soggettivo), è occasione dei fenomeni soggettivi; in quanto è sensifero, cioè forza straniera che non muta il termine del sentimento (perciò corpo extrasoggettivo), è occasione dei fenomeni extrasoggettivi[31]. La confusio-

[30] Si veda la «Tavola sinottica delle facoltà dello spirito umano» (v. p. 271). Riassumendo il suo lavoro, Rosmini affermava di aver voluto mostrare «come l'anima sia una in ciascun uomo, com'ella sia, il principio semplice di tutte le operazioni umane, come sia sostanza e in pari tempo principio d'un sentimento, come questo principio sentimentale e sostanziale sia intellettivo, come questo principio intellettivo abbia un'immediata e immanente percezione d'un corpo vivente, come, mediante questa percezione immanente, egli si compenetri col principio sensitivo, e ne risulti un solo principio intellettivo e sensitivo avente un doppio termine d'azione, l'inteso, essere ideale; e il sentito, corpo soggettivo, e quindi acquisti condizione di *principio razionale*, nel quale è messo in essere l'uomo. Questo *principio razionale* percepisce se stesso nell'essere ideale, e così acquista la coscienza, e, reso consapevole, s'esprime col vocabolo IO» (ROSMINI 1989, IV, p. 219).

[31] Secondo Rosmini, «il rapporto fra questi due corpi non può consister mai in una *congiunzione* di causa e di effetto, ma solo in una concorrenza o parallelismo, cioè in due serie di fenomeni, che corrono quasi a paro gli uni degli altri, senza però che gli uni sieno causa degli altri. L'impossibilità, che i fenomeni del corpo extra-soggettivo volgare ed anatomico sieno causa de' fenomeni soggettivi, si vede manifestamente, ove si con-

ne tra il corpo extrasoggettivo volgare e il corpo soggettivo ha portato molti grandi filosofi, secondo Rosmini, ad affaticarsi lungamente ma senza frutto per stabilire i rapporti tra anima e corpo e per capire come il corpo possa causare fenomeni soggettivi.

Rimane da vedere se l'attività razionale produca immediatamente i movimenti agendo su tutte le parti del corpo o se li produca nel sistema nervoso (che perciò sarebbe la vera sede dell'anima) e per mezzo dei nervi li comunichi alle altre parti del corpo. Su questo problema Rosmini mostrava un cambiamento progressivo di convinzioni. Nella *Psicologia* affermava: «Io non ebbi sempre su ciò le stesse opinioni. Presentemente mi pare probabile che l'anima razionale agisca più o meno su tutte le parti del corpo vivente, che in tutte le parti v'abbia il *sentimento fondamentale di continuità* e con esso il *principio senziente*; ma che questo sentimento non sia atto in ogni parte ad essere immediatamente *eccitato* dall'anima per mancanza d'organismo opportuno»[32]. Per sentimento di «eccitazione» Rosmini intendeva quel movimento organico atto a produrre una sensione: e lo vedeva anche nel sentimento fondamentale, perché, secondo lui, nell'animale vivente vi è un moto continuo – di continuità fisica – che continuamente eccita tale sentimento. Benché, dunque, in tutti i tessuti del corpo umano vi sia il sentimento fondamentale di continuità, tuttavia manca in alcuni la sensitività eccitabile ed essi ricevono i movimenti dai nervi.

sideri ... che quel corpo non ci presenta ciò che egli è in realtà, ma degli effetti di un agente su di noi, i quali effetti dipendono in gran parte dalla natura del corpo soggettivo e dell'anima nostra. La causa dunque tanto dell'una, come dell'altra serie de' fenomeni dee cercarsi in un principio incognito, il quale è il corpo reale, cioè nel *principio sensifero*, che agisce veramente nell'anima nostra, e vi produce i fenomeni soggettivi e il corpo soggettivo, e che modifica poi il corpo soggettivo, e così con questa nuova azione o violenza sul corpo soggettivo produce i fenomeni extra-soggettivi e il corpo volgare; i quali per essere vivaci, distinti, limitati, figurati e costanti, generano in noi una persuasione prevalente e quasi invincibile, che essi costituiscano insieme la sola realità corporea» (ROSMINI 1981, pp. 150-151).

[32] ROSMINI 1988, I, pp. 179-180.

Come si è visto, il principio razionale opera, secondo Rosmini, in due modi: come istinto e come volontà. Ad essi rispondono, nel corpo umano, due sistemi nervosi e cioè, rispettivamente, «il sistema nervoso ganglionare» (o «gran simpatico») e il «sistema cerebro-spinale». Il primo è organo dei sentimenti diffusi non figurati, il secondo è lo strumento dei sentimenti figurati, delle sensazioni esterne e delle immagini: «I due sistemi comunicano insieme come troppo bene sanno gli Anatomici: i gangli laterali del gran simpatico hanno molte comunicazioni coi nervi cerebrali e racchidei, i gangli cerebrali comunicano col pneumo-gastrico»[33]. Rosmini insisteva sull'«unità dell'animale», sul principio ippocratico-kantiano dell'«insieme»[34]: unico e semplice è il principio sensitivo[35], anche se la sua attività si divide nei due rami dell'istinto vitale e dell'istinto sensuale. Del resto egli sottolineava la «simpatia» cioè «il consenso vitale che hanno tra

[33] ROSMINI 1988, I, p. 186.

[34] Nell'*Antropologia in servizio della scienza morale* Rosmini infatti affermava: «Questo è ciò che avea detto Ippocrate: *consensus unus, conspiratio una, consentientia omnia*: questo è ciò che i moderni espressero così: 'la ragione della maniera di essere di ciascuna parte di un corpo vivente risiede nel tutt'insieme' [Kant]. E non vi ha dubbio, che anco considerata la sola organizzazione meccanica del corpo umano, ella trovasi così connessa mirabilmente insieme, da ravvisarvi una sorprendente disposizione alla comunicazione del moto» (ROSMINI 1981, pp. 169-170).

[35] Scriveva Rosmini: «In tutti i ragionamenti precedenti noi abbiano sempre supposto che nel sentimento fondamentale non siavi che un principio attivo semplicissimo, che abbiam chiamato *principio senziente*, o *principio sensitivo*. Di che procede che tutti i fenomeni animali debbono riconoscere per unica causa questo principio; come pure che il *principio razionale* non può agire sul corpo, se non per via di questo principio del sentimento» (ROSMINI 1988, I, p. 186). Volendo, come è stato tentato da alcuni (COHEN 1944; HILL 1964; ARCHAMBAULT 1967; HALE 1971; VEGETTI 1983; DU BOIS 1990; BERGOFFEN 1990; DE BAECQUE 1993; CAVARERO 1995; NICOLETTI 1995), tracciare un parallelo tra concezioni del corpo umano e visioni del corpo politico, si potrebbe ravvisare uno sviluppo dall'assolutismo seicentesco di Harvey (il cuore re e sole del corpo) al settecentesco dispotismo illuminato di Muratori (il cervello re nell'uomo) a questo costituzionalismo ottocentesco rosminiano (il principio sensitivo come necessaria Costituzione che regola le azioni, sul corpo, del potere governativo). Cfr. anche ROSMINI 1989, IV, p. 58.

loro le diverse parti d'un corpo vivente»[36]. È in questa prospettiva unitaria e 'simpatica' che vanno viste tutte le riflessioni fisiologiche rosminiane. In questo senso non si possono considerare isolatamente, per esempio, il cuore o il cervello: essi vanno sempre visti nel loro consenso vitale. Del resto vita organica e vita sensoria hanno una radice comune nell'istinto vitale.

Vi sono dunque due importanti complessi funzionali, cuore-sangue-polmoni e polmoni-sangue-cervello, che possono essere visti nella loro connessione: cuore-sangue rosso-cervello. L'elemento centrale e principale è il sangue, che Rosmini sapeva composto da «siero, cruore e fibrina»[37], ben conoscendo la presenza in esso di globuli. Le sostanze materiali componenti il corpo vivente si dividevano, nella concezione rosminiana, in fluidi (aventi principalmente la funzione di stimoli) e solidi (stimolati): erano proprio i fluidi ad essere termini dello stesso sentimento fondamentale di continuazione. Il più importante tra i fluidi vitali era, senza dubbio, il sangue:

> «Egli è un fatto che s'avvera negli animali a sangue caldo e rosso, che qualora una parte dell'animale non è più innaffiata dal sangue ossigenato, ella non dà più segni di sentimento animale. Questo prova che in tali animali il sentimento massimo e individuante non ha più attività sufficiente a conservare o esercitare il suo dominio senza un tale eccitatore. Quindi ella è antichissima opinione, che la vita animale abbia la sua sede nel sangue; il che noi interpretiamo cosi ché il sangue ossigenato sia nell'uomo e in altri animali organati con certa perfezione l'eccitatore del sentimento individuante»[38].

La vita eccitata ed animale ha, dunque, secondo Rosmini, il suo principio eccitatore nel sangue: «ma non basta: le sperienze di Bichat provarono che non il sangue nero, ma il solo sangue rosso ha la virtù di eccitare la vita animale dell'uomo. Ora egli è noto, che il sangue si fa rosso mediante

[36] ROSMINI 1989, IV, p. 57.

[37] ROSMINI 1989, IV, p. 160.

[38] ROSMINI 1988, I. p. 291.

l'ossigeno che l'animale trae dall'atmosfera colla respirazione»[39].

L'istinto vitale colla sua funzione eccitatrice era, secondo Rosmini, la prima causa dei movimenti del polmone, del cuore e di tutti gli organi concorrenti alla circolazione: «Oggidì sembra ridotto a certezza che la circolazione non dipenda dalla sola forza del cuore, ma i suoi vasi abbiano una contradistensione loro propria. E quantunque il sistema venoso appaia rispettivamente passivo, e l'arterioso rispettivamente attivo, tuttavia le tuniche delle vene non si possono spogliare affatto d'ogni virtù elastica e controdistensiva; altramente non potrebbero rispondere agli stimoli meglio d'una sostanza inanimata». Vi era dunque un'attività vitale tanto nelle arterie quanto nelle vene, benché maggiore nelle prime:

«E non pare tampoco improbabile, che il sistema venoso e il sistema arterioso abbiano fra loro un cotale antagonismo, essendo questo secondo sistema ordinato a spingere il sangue dal centro alla periferia, quel primo a ricondurlo dalla periferia al centro ... Or poi qual è la cagione che fa sì, che il sangue non s'arresti nel suo corso? La vera e prima cagione ... è l'istinto animale, quell'istinto che, sentendo una molestia, si adopera a cansarla da sé, quell'istinto che per dare una spinta maggiore al sangue sa formare lo sbadiglio, che produce l'anelito e l'asma, che nelle varie condizioni d'aria atmosferica sa movere i polmoni accelerando o ritardando la respirazione»[40].

Del resto, come si è accennato, oltre alle operazioni vitali cuore-sangue-polmoni, vi sono le operazioni polmoni-sangue-cervello. Nei polmoni l'aria opera in modo chimico sul sangue e questo poi opera sul cervello in un duplice modo:

«La spinta che il sangue rosso dà al cervello e a tutti i nervi è un modo meccanico di operare. Ma egli agisce oltrecciò in un modo che non può dirsi meramente chimico, ma dee dirsi chimicovitale, avvivando e nutrendo tutti i tessuti; perocché sono le sue forze

[39] ROSMINI 1988, I, pp. 292-293.

[40] ROSMINI 1989, IV. pp. 158-160.

chimiche associate alle forze vitali che producono questi ultimi effetti»[41].

È da ricordare che, per Rosmini, il cervello non è l'organo del pensiero (il pensiero puro non ha organo) ma dell'immaginazione corporea: e l'immaginazione non è che una maniera di sentire, è sentire nel cervello. L'immagine serve di aiuto alla fantasia e di direzione al pensiero perché esso possa andare all'oggetto assente pensato. Oggetto del pensiero non è l'immagine ma è l'oggetto vero e reale «tuttavia a lui viene associato intimamente il *segno* per guisa che egli pare formare una cosa sola con esso; ond'è che nel segno l'intelletto il vede e il contempla in un modo del tutto simile a quello in cui vede l'ente nelle sensazioni»[42].

Da tutto questo derivava, infine, l'antropologia rosminiana delle passioni. L'istinto animale che è interamente cieco – cioè non è unito ad alcuna cognizione – ha la virtù di associare i sentimenti e unificarli: «Dall'associazione di più sentimenti nell'unità dell'anima ridondano in questa certe modificazioni generali, che chiamiamo *affezioni*, le quali sono quasi sentimenti di mezzo fra i *sentimenti singolari* e le *passioni*. Sono dunque queste affezioni i principî generatori delle passioni; poiché quando quelle si completano e lasciano nell'anima un'*abituale inclinazione a riprodursi*, allora ricevono questo nome di passione»[43]. Nell'uomo, tuttavia, si devono distinguere le passioni animali dalle razionali: l'affezione unitiva, per esempio, è una passione animale; l'amore, invece, «è passione razionale e nobile»[44]. Inoltre anche le passioni animali ricevono nell'uomo, dalla razionalità, un

[41] ROSMINI 1989, IV, p. 121.

[42] ROSMINI 1989, III, p. 207.

[43] ROSMINI 1988, II, p. 268.

[44] ROSMINI 1988, II, p. 269. Una prospettiva diversa era quella sostenuta dal medico J.L. Alibert nell'opera *Fisiologia delle passioni ossia nuova dottrina dei sentimenti morali*, tradotta e pubblicata in due volumi a Firenze nel 1834 (in BRS). In essa si vedeva l'amore coniugale, materno, paterno e filiale, in collegamento all'istinto di riproduzione.

carattere proprio che le nobilita. E la razionalità stessa – per l'influenza che l'anima razionale esercita nell'animalità – talora suscita passioni animali che sono nuove e mancano ai bruti:

«l'animalità riceve un'affezione che nel bruto non può manifestarsi, perché vi manca la causa producente, la quale non è altro che l'intelligenza ... Nell'uomo si manifestano alcune passioni interamente nuove, che non possono esser prodotte dall'istinto animale e che hanno per unica causa l'intelligenza: passioni intellettive rispetto alla loro causa, benché forse non sieno mai puramente intellettive in se stesse. Nel numero di queste non intendo assolutamente collocare le *passioni simpatiche* come la compassione ecc. ... La compassione è certamente passione razionale nella sua causa, ed anche in se stessa»[45].

3. *Rosmini e la scienza medica*

Non si possono comprendere la reale portata, la profondità e il significato culturale delle riflessioni psico-fisiologiche rosminiane se non si considera il rapporto strettissimo fra Rosmini e la scienza medica. L'Università di Padova, dove il Roveretano aveva studiato, non era stata solo l'ateneo di Francesco di Sales[46] – come Rosmini ricordava – ma anche di Harvey[47]. In essa avevano insegnato Fabrizi d'Acquapendente e Santorio e, ancora nell'Ottocento, era vivo il ricordo del magistero settecentesco di Vallisnieri, continuatore del

[45] ROSMINI 1988, II, p. 271.

[46] Nella notificazione dell'8 gennaio 1731 di Prospero Lambertini alla sua diocesi, relativa alla «Notomia da farsi nelle pubbliche Scuole», si ricordava il problema della scarsità di cadaveri (di giustiziati) da anatomizzare e si citava un «atto di Eroica carità Cristiana» di Francesco di Sales: «In Padova erano giunti a tal segno i disordini originati dalla sopradetta causa, che essendo in quella Città S. Francesco di Sales ancor giovane, per attendere agli studi, ed essendo ridotto al punto di morte, da cui per benefizio della Fede Cattolica e per edificazione di Santa Chiesa restò liberato, ordinò che s'egli moriva, si dasse per la Notomia il suo corpo» (P. LAMBERTINI 1767, p. 40).

[47] Oltre che nella *Psicologia*, Rosmini citava Harvey anche nella *Teosofia*.

metodo sperimentale galileiano in biologia – nella tradizione di Redi e di Malpighi –, ostile all'aristotelismo accademico che prevaleva a Padova e anche al gesuitismo, apprezzato perciò dagli scienziati europei come Buffon e anche dai giansenisti italiani come Pujati[48].

Peraltro nei primi anni della Restaurazione lo studio della medicina e, in particolare, della sua storia assumeva una coloritura nazionale e anti-austriaca: nel 1817 il governo di Vienna soppresse la cattedra di storia della medicina nell'Università di Padova; mentre, più in generale, l'ideologia 'giacobina' di Giovanni Rasori si andava svolgendo nel patriottismo della «nuova dottrina medica italiana» di Giacomo Tommasini[49].

Rosmini, in *Il Giorno di Solitudine*, citava Buffon e Maupertuis, cioè i due intellettuali che, nel XVIII secolo francese (a partire dagli anni '40), segnarono – con le loro opere – l'inizio dell'affermazione di un nuovo naturalismo, organicistico e vitalistico[50]. In alcuni manoscritti giovanili, poi, il Roveretano appuntava considerazioni sulla fantasia, sul sonnambulismo, sulla pazzia, sull'idrofobia, con riferimenti copiosi a Muratori e ad autori di medicina[51]: interessante soprattutto il breve scritto *Dell'uomo riguardato fisicamente, cioè notomia e phisiologia*, dove ricordava le opinioni circa la sede dell'anima[52]. Il discorso si articolava e si organizzava

[48] VECCHI 1962, pp. 260-265; BIANCHI 1993, p. 372.

[49] COSMACINI 1982, 1987[3]. Rosmini ricordava i «nostri moderni medici» (ROSMINI 1989, IV, pp. 14 e 162).

[50] MORAVIA 1982.

[51] ROSMINI 1986b, I, pp. 194-209.

[52] Constava di cinque brevi paragrafi, dei quali gli ultimi tre riguardavano il problema della sede dell'anima. Per la stretta connessione a quanto stiamo studiando in questo capitolo, meritano di essere riportati integralmente:
«3. Varî antichi anche tennero che sede dell'anima fosse il cervello. Evaristrato [Erasistrato] la riponeva nella membrana che involge il cervello, che egli chiamava epicranide, e che or distinguesi in pia e dura madre; Evasilo nella base del cervello medesimo; Platone in tutto il

nel *Nuovo Saggio* (si pensi alle pagine sul «sentimento fondamentale») e nell'*Antropologia in servizio della scienza morale*, scritta nei primi anni trenta e pubblicata nel 1838, dove sono abbozzate le dottrine poi compiutamente svolte nella *Psicologia*. Ed era appunto a quest'ultima opera, stesa dal novembre 1843 al febbraio 1846 – anno in cui vide la luce il primo volume, mentre il secondo fu pubblicato nel 1848 –, che Rosmini affidò l'esposizione più organica e completa del suo pensiero in questo campo, facendo largamente ricorso alla letteratura medica.

In realtà dalla seconda metà del XVII secolo e, soprattutto, nel Settecento, fu intenso e fecondo il rapporto della filosofia con le scienze della vita e, dunque, con la medicina[53]. Si

corpo; Pitagora ponea nel capo la forza razionale dell'anima, la vitale nel cuore; Crisippo tutta nel cuore con altri stoici; Diogene nel suo destro ventricolo; vedi lo Storchenau, *Phsycologia*, P. II, Sez. I, c. 1.
4. Cartesio ripose l'anima nella ghiandola pineale. Ma niuñ uomo si vede uscire dalla glandula pineale; oltrecché il Plempio (presso Luca Tozzi, *Med. art. de sens*, T. I) riferisce che Slando, med. e anat. di Amsterdam, nella ghiandola pineale trovò sovente delle pietruzze; e scrive pure il Bonnet (*Theat.*, t. 2, f. 309) che tre ne rinvenne il celebre Ruischio, e che altri la trovò tutta impietrita senza che le persone così affette, mentre viveano avessero perduta la facoltà di sentire.
Digby vuol riporla nel setto lucido, cioè in quella membrana midollare e trasparente, che separa i due ventricoli anteriori del cervello; ma qui non ha origine verun nervo.
5. Lancisi, Berger, De la Peyronie e molti altri si sono uniti a collocarla nel corpo calloso, cioè in quella parte più bianca e più consistente, ove i due emisferi del cervello verso al mezzo inferiore si uniscono sopra una sola e medesima base, e da cui escono realmente alcuni nervi, come gli ottici, che vengono secondo alcuni da quelle parti, e diconsi *talami de' nervi ottici*, e secondo altri dalle quattro sostanze quadrigemelle; ed i patetici, che nascono là presso e servono que' movimenti degli occhi che accompagnano le passioni. Ma oltre ad essersi anche il corpo calloso in alcuni trovato guasto senza sensibili alterazioni delle potenze animali, qui trova pur la ragione che gli altri nervi partono tutti non già dal corpo calloso, ma dalla midolla allungata e dalla spinale; e come dentro alla sostanza di questa midolla non erasi a que' tempi ancor potuto vedere che i nervi seguitassero il loro corso e andassero a unirsi o nel corpo calloso o in altra parte, così nulla potea accertarsi del comune sensorio» (ROSMINI 1986b, I, pp. 218-219).

[53] MORAVIA 1982, 1989.

pensi all'importanza di Willis per Berkeley, di van Helmont per Leibniz, di Blumenbach per Kant[54], e, ancora, di Brown per Schelling e di Bichat per Schopenhauer. Si pensi, inoltre, che Diderot era influenzato dai medici, La Mettrie aveva studiato medicina, mentre decisiva era l'opera dei *médecins-philosophes*, come Barthez e Cabanis, per il decantarsi del pensiero francese, a cavaliere dei due secoli, dagli *idéologues*[55] a Maine de Biran. Tutti questi autori, sia filosofi (con la sola eccezione di Schopenhauer) sia medici, erano citati da Rosmini nella sua *Psicologia*. In essa ricorrevano, pure, i nomi dei maggiori medici italiani e inglesi del Seicento (Harvey, Boyle, Glisson, Borelli, Baglivi, Malpighi) e dei protagonisti del dibattito scientifico e, in particolare, biomedico del Settecento (Boerhaave, Bordeu, Boscovich, Cullen, Haller, Hoffmann, Hunter, Morgagni, Needham, Spallanzani, Stahl, Whytt). Rosmini citava anche medici contemporanei, in particolare francesi, come Pinel[56], e ovviamente italiani: Rasori, Tommasini e Fanzago, ma pure Rolando[57], Bufalini, Puccinotti, Matteucci e altri ancora[58]. Non è perciò semplice definire l'indirizzo rosminiano, proprio per l'ampiezza e l'eterogeneità dei suoi riferimenti[59]. Si può dire che egli mostrava di preferire le posizioni di sintesi a coloritura ippocratica.

Tali sintesi ippocratiche e neoippocratiche erano state proposte prima in Italia da Baglivi, che sintetizzava la iatromeccanica di Borelli e Bellini, lo sperimentalismo di Galileo, l'empiri-

[54] CANGUILHEM 1976, p. 132.

[55] MORAVIA 1974, 1979; CAPONE BRAGA 1942^{2}, I.

[56] Philippe Pinel, che aveva studiato a Montpellier, aveva pubblicato nel 1809 un *Trattato medico-filosofico* sull'alienazione mentale ed è considerato il fondatore della psichiatria moderna. Cfr. SWAIN 1985.

[57] Rolando aveva studiato la struttura degli emisferi cerebrali. Secondo Cosmacini, egli rimase «una voce pressoché inascoltata» (COSMACINI 1987^{3}, p. 319).

[58] Berruti, Botto, Brera, Buzoni, Emiliani, Festler, Gallini.

[59] Manca uno studio completo e soddisfacente su questo fondamentale aspetto del pensiero rosminiano. Qualche indicazione in PERINI 1955; ANNOVAZZI [1957]; SANCIPRIANO 1955, 1964; MEDEA 1963; PRYSZLAK GRZEGORZ 1979.

smo di Bacone, la ricerca biologica di Malpighi e l'ippocratismo di Sydenham; poi a Leida dal celebre Boerhaave, con la sintesi eclettica della iatromeccanica e della iatrochimica; poi ancora – ma in un contesto non ippocratico – in Germania da Johann Peter Frank e dal figlio Joseph (composizione della *incitabilitas* browniana con l'irritabilità halleriana e la sensibilità stahliana, secondo una prospettiva che – unendosi agli stimoli di Herder e di Hamann – sarebbe sfociata nella medicina romantica, in Schelling, Oken, Ringseis)[60]. Tali sintesi erano proposte infine e soprattutto in Francia, ancora sotto il segno di Ippocrate, nella scuola di Montpellier (Barthez, Bordeu, Bichat) e nel tardo illuminismo, con il loro anti-meccanicismo biologico e con un vitalismo che, da una parte, informava una dinamicità unitaria (oltre i dualismi cartesiani) psicofisiologica sfociante in una nuova antropologia (che valorizzava la sensibilità e gli istinti), dall'altra conduceva allo studio dei tessuti viventi e alla nascita dell'istologia[61]. In una *Ratio Studiorum*, che Rosmini aveva preparato per il collegio medico di S. Raffaele (un progetto che, come si vedrà, fallì), il Roveretano tracciava un rapido schizzo di storia della medicina, aderendo alla lezione ippocratica e ricostruendo le varie fasi storiche dell'ippocratismo: dall'età antica (Areteo, Celso, Galeno) a quella medievale (la medicina araba) fino al periodo moderno (in Italia, tra gli altri, Cardano, Mercuriale e Prospero Alpino) e, in particolare, al «nuovo Ippocrate», l'inglese Sydenham, e all'«altro Ippocrate», l'italiano Giorgio Baglivi. Rosmini poi osservava:

«Dapprima invero ugual livello tennero lo studio teorico e quello pratico. Ma infine poiché la teoria per la sua attraente novità affascinò gli animi dei giovani, essa ebbe il primato. Francesco Ernesto Sthal, Federico Hoffmann e Hermanno Boerrhawe con equo sforzo attesero alla teoria e all'arte. Senonché la scuola del Boerrhawe largamente diffusa in Europa, un po' alla volta attribuì primaria importanza alla teoria, finché Francesco Brown venne a rifiutare del tutto l'antichissima arte e propagò la nuova medicina divelta ormai dal seno della teoria».

60 LEIBBRAND 1939; MOISO 1989.

61 CANGUILHEM 1976; MORAVIA 1982.

Dopo aver indicato le principali scuole e sette mediche, Rosmini concludeva:

«Mentre queste sette erano tra loro in colluttazione e si escludevano a vicenda, comparvero quegli uomini di alto valore sopra da noi lodati, e anche altri dopo di loro come Stoll, Huxam, Quarin, Borsieri, Io. Petr. Frank e suo figlio Giuseppe nella sua vecchiaia (come pochi anni addietro viaggiando per tutta l'Italia a tutti apertamente confessò), i quali ripudiando o rigettando tali mutevoli vicende di sistemi, a tutt'uomo si dettero ad incrementare l'arte ... Veramente splendido monumento di questo indirizzo scientifico è la scuola di Montpellier che con varie teorie ha costantemente rievocato alla nostra memoria l'arte ippocratica»[62].

Anche sul piano dell'esercizio dell'arte medica, Rosmini seguiva il metodo ippocratico (basato soprattutto sull'osservazione del paziente), che gli sembrava ben riassunto nella *Praxis Medica* di Baglivi, al di là dei suoi accenti iatromeccanici[63]. Sul piano teorico, egli si ricollegava all'ippocratismo di Montpellier, dunque a una forma di vitalismo, ma in senso scientifico non metafisico-spiritualistico. Rosmini era ben consapevole dell'ampio dibattito sulla *vis vitalis* che, risalendo a radici culturali più remote, aveva animato il Settecento europeo. Egli dunque individuava il nesso tra «l'archeo di Paracelso e di Vanhelmont, l'anima di Stahl, il principio vitale di Bordeu e di Barthez, la forza vitale di quasi tutti i fisiologi moderni»[64]. L'idea rosminiana era quella di una «vita latente»[65], come principio unico[66]: riprendeva e

[62] PRYSZLAK GRZEGORZ 1979, pp. 382-383.

[63] Scriveva, per esempio, Baglivi: «Si esamini con un po' di attenzione l'economia fisica dell'uomo: che cosa vi si trova? Le mascelle fornite di denti che altro sono se non delle tenaglie? Lo stomaco non è altro che una storta; le vene, le arterie, l'intero sistema vascolare non sono che tubi idraulici; il cuore è una molla; i visceri non sono altro che filtri e setacci; i polmoni sono semplicemente dei mantici; e che cosa sono i muscoli se non delle corde? Che altro è l'angolo oculare se non una puleggia? Si potrebbe continuare l'enumerazione» (cit. in CANGUILHEM 1976, p. 153).

[64] ROSMINI 1981, p. 170.

[65] ROSMINI 1988, I, p. 256.

[66] ROSMINI 1989, IV, p. 48.

accentuava in senso unitario il vitalismo di Montpellier – di Barthez[67] e di Bichat[68]. Dalla stessa matrice teorica derivava pure il collegamento della vitalità con gli umori e i fluidi che circolano nel corpo, correggendo impostazioni eccessivamente solidistiche, come quelle della scuola browniana e dei suoi seguaci italiani[69].

Sulla base di questo vitalismo 'scientifico' Rosmini respingeva le posizioni della scuola materialistica (Hoffmann)[70] e dell'ideal-realismo di Schelling[71], ma soprattutto criticava lungamente l'«eccessivo spiritualismo»[72] del platonismo rinascimentale[73], della scuola animistica di Stahl[74], del dualismo antropologico di derivazione cartesiana[75]. Sul versante del materialismo e dei suoi errori stavano pure, secondo Rosmini, Brown con i suoi seguaci e la frenologia. Il Roveretano criticava la teoria browniana dell'eccitabilità e dello stimolo[76] e quella del Rasori fondata sulla dialettica stimolo-controstimolo[77]. Tuttavia anch'egli, come i browniani, vedeva la patologia come la continuazione della fisiologia[78] e, sul piano del metodo terapeutico, non sembrava molto distante dal Tommasini, dalla sua idea di «infiammazione»[79], dalla

[67] ROSMINI 1988, I, p. 343.

[68] ROSMINI 1989, IV, p. 55.

[69] ROSMINI 1988, I, pp. 276-280.

[70] ROSMINI 1988, I, pp. 186-187.

[71] ROSMINI 1988, I, p. 252.

[72] ROSMINI 1981, p. 231.

[73] In particolare, tra gli altri, di Ficino, Paracelso e Agrippa: ROSMINI 1988, I, p. 152.

[74] ROSMINI 1988, I, pp. 186-189.

[75] ROSMINI 1988, I, p. 201.

[76] ROSMINI 1989, IV, pp. 21-22 e 51-52. Cfr. anche ROSMINI 1981, p. 228.

[77] ROSMINI 1989, IV, p. 120.

[78] ROSMINI 1988, I, p. 33.

[79] ROSMINI 1989, IV, pp. 87 e 162.

pratica del salasso. Così pure, se da una parte, egli rifiutava i presupposti materialistici della frenologia di Gall e di Spurzheim[80], tuttavia le dedicava un'attenzione assai rara nell'Italia del tempo[81] e ne distingueva una parte valida, svolgendo osservazioni di notevole interesse. I frenologi sostenevano che il cervello non era un organo unico ma un complesso di organi, con funzioni distinte. Rosmini ne denunciava la confusione tra ordine della sensitività e ordine dell'intelligenza, nonché tra organo e principio senziente: da qui la loro assurda pretesa di «notomizzare l'intelligenza» sezionando la massa encefalica[82]. Rosmini tuttavia aggiungeva cinque punti conclusivi, sostenendo:

«1° Che il cervello è un aggregato di varî organi, ma insieme armonicamente connessi in un solo continuo; 2° Che ciascuno di essi ha delle funzioni speciali, ma solo nell'ordine della sensitività; 3° Che nell'uomo alle diverse funzioni della sensibilità corporea e al loro diverso sviluppo, risponde un diverso sviluppo d'intelligenza ...; 4° Che le diverse funzioni della sensitività corporea che rispondono ai diversi organi del cervello sono funzioni primitive ed immediate, quali sono quelle del vedere, dell'udire, dell'assaporare ecc. ... L'enumerazione accurata di queste funzioni primitive ed immediate della sensitività corporea in relazione cogli organi del cervello, è appunto ciò che rimane a fare al frenologo. Questo lavoro è appena abbozzato: pochissime sono le proposizioni provate fin ora coll'osservazione e per indicarne una che pare ridotta a grande probabilità, citerò quella di Gall, che 'il cervelletto sia l'organo dell'amor fisico'. L'amor fisico in fatti è una funzione primitiva della sensitività corporea»[83].

Rosmini accettava dunque la frenologia come indirizzo concreto di osservazione e di ricerca e ne accoglieva pure alcuni risultati, come quelli relativi al cervelletto[84]. E aggiungeva:

[80] Rosmini 1981, pp. 151-152.

[81] Pogliano 1982; Villa 1989.

[82] Rosmini 1988, II, pp. 237-240.

[83] Rosmini 1988, II, p. 241.

[84] Cfr. anche Rosmini 1989, IV, p. 210.

«5° Non basta: quando si dice che un organo presiede a una funzione o a un ramo della sensitività, convien guardarsi dal credere, ch'egli solo basti a produrre le sensioni corrispondenti: anzi se si separa dagli altri organi, non s'ha più l'effetto. Convien adunque che il frenologo stabilisca oltracciò, moltiplicando le osservazioni e i più sagaci esperimenti, la connessione necessaria che ciascun organo ha cogli altri, acciocché egli possa produrre l'effetto; e più generalmente convien che stabilisca non tanto quale sia l'organo di una data funzione della sensitività, quanto 'quale sia l'apparato di organi che è ordinato a produrla'. Di più, dopo aver dimostrato qual'è l'organo speciale delle funzioni, quale l'apparato di organi che concorre a produrre effettivamente l'effetto, conviene che ricerchi finalmente: 'qual sia la connessione d'ogni apparato con tutto il sistema nervoso e con tutta intera la fabbrica dell'animale'»[85].

Emergeva limpidamente da queste osservazioni sulla frenologia, la prospettiva unitaria e 'olistica' di Rosmini, la sua visione di unità-totalità dell'uomo e del corpo, l'indicazione di una sorta di sintesismo fisiologico fondato sulla «simpatia» di tessuti, di organi e perciò di funzioni.

Più in generale, la posizione di Rosmini sembrerebbe analoga o parallela a quella di Francesco Puccinotti di Urbino, professore di anatomia e patologia medica all'Università di Macerata, che dopo aver partecipato ai moti del 1831 era riparato in Toscana e dal 1838 aveva insegnato medicina teorica a Pisa: una visione induttiva che coniugava l'approccio sintetico e quello analitico. Puccinotti si riteneva fondatore della «nuova scuola ippocratica italiana», una scuola «iatrofilosofica», nella quale è stato visto il delinearsi di un «ambiguo programma innovativo-conservatore»[86]. In realtà Rosmini si riferiva, come si è visto, piuttosto a Barthez e a Bichat che a Puccinotti. Egli infatti interpretava il suo ippocratismo come un approfondimento dell'approccio sintetico:

«La medicina sintetica dunque è soccorsa da quelle regole medie complesse ... che accorciano il cammino alla soluzione de' più

[85] ROSMINI 1988, II, pp. 241-242.

[86] COSMACINI 1987^3, p. 323.

ardui e complicati problemi ... L'abbandonare queste regole complessive per applicarsi ad analizzare gli elementi primitivi costituenti le cause de' morbi e della loro cura diede spesso all'arte medica il tracollo, e crudelissimi patimenti e morti alla sofferente umanità. Ma se, attenendosi a quelle regole, senza mai abbandonarle, si verrà di mano in mano discendendo a più particolari cognizioni, l'andamento sarà sicuro, e il progresso notevole».

Rosmini dunque concludeva:

«Così la *medicina sintetica*, che non dee essere abbandonata mai, discenderà cautamente ad illazioni analitiche; l'unica maniera possibile di raggiungere e conciliare insieme l'una e l'altra medicina. Per quant'io credo, la medicina analitica non può aspirare ad essere sola, ella dee nascere dalla sintetica: sarà il difficile, il laborioso, e il non mai compiuto parto di questa. Tale è il destino dell'arte salutare»[87].

A questo indirizzo sintetico si aggiungeva, in Rosmini, un orientamento volontaristico[88] o personalistico (psicosomatico), che tuttavia non cancellava il robusto fondamento organicistico della sua visione complessiva e, soprattutto, non concludeva in fumosità spiritualistiche. In questo senso, l'eredità rosminiana non può essere innanzi tutto individuata in quegli psichiatri spiritualisti italiani – come Giuseppe Girolami, Benedetto Monti, Francesco Bonucci –[89], che più propriamente si ricollegavano a Puccinotti e non disdegnavano

[87] ROSMINI 1989, IV, p. 172.

[88] Osservava Rosmini: «l'anima intellettiva influisce sulla vita corporea in due modi l'uno *necessario*, e l'altro *volontario*; ... quindi non è maraviglia se i fisiologi distinguono due ordini di nervi e muscoli, quello cioè de' nervi e muscoli volontarî e quello de' nervi e muscoli involontarî; né del pari è maraviglia se gli stessi nervi sieno talor mossi in due modi, involontariamente, e volontariamente. Anzi non direi affatto improbabile che tutti i nervi sieno soggetti alla potenza della volontà, benché questa n'apprenda il maneggio di certi più facilmente, d'altri più difficilmente, secondo che è più o men necessario all'uomo l'adoperarli per volontà; e secondo che sono più o men distanti dal luogo in cui la volontà opera immediatamente che è il cervello, come diremo, per via delle immagini» (ROSMINI 1988, I, pp. 178-179).

[89] COCCANARI 1989; BABINI 1989.

le suggestioni della «medicina romantica» tedesca così profondamente diversa e inconciliabile con la visione di Rosmini. Una più autentica eredità dello spirito rosminiano può invece essere vista, sia pure in modo frammentato e per suggestioni, negli interessi per gli studi psicologici (e per l'ipnotismo) da parte di Fogazzaro e, ancor meglio, nelle ricerche di Francesco De Sarlo e forse anche in qualche aspetto del pensiero di Martinetti.

Vi è infine da ricordare, come si è accennato più sopra, il disegno rosminiano di costituire un Collegio medico – per lo studio e l'esercizio della medicina –, con annesso un ospedale. Il progetto era maturato nel 1839-40 in occasione di una donazione cospicua per tal fine, da parte del principe Alberto Ernesto d'Aremberg, il quale procurò pure a Rosmini una biblioteca medica di quattromila volumi, appartenuta a un professore dell'Università di Padova. Rosmini, entusiasta di poter coniugare la «ristorazione» della scienza medica con un'opera di carità, stese subito gli *Statuti* e la *Ratio Studiorum* di quello che sarebbe dovuto essere il Collegio di S. Raffaele. Nell'ambito di questo progetto, egli prese contatti (che risultarono alla fine infruttuosi) con la Piccola Casa della Provvidenza, fondata dal Cottolengo. Intanto cominciava le trattative per l'approvazione da parte della Curia Romana e scriveva pure nel 1847 a Pio IX. L'opposizione gesuitica all'Istituto della Carità, la diffidenza di certi ambienti romani verso il pensiero rosminiano, la tempesta politica del 1848-49 fecero progressivamente arenare il progetto, fino alla negazione dell'approvazione, da parte della Congregazione dei Vescovi e Regolari, nel 1855, un mese dopo la morte di Rosmini[90]. Rimase tuttavia il cenno che Rosmini aveva inserito in uno degli articoli delle *Costituzioni dell'Istituto della Carità*: «Appena sarà possibile si dovrà istituire un Collegio di fratelli che attendano castamente e dottamente alla medicina e alla chirurgia, a ciò legati da un giuramento simile a quello di Ippocrate»[91].

[90] [PAGANI]-ROSSI 1959, II, pp. 285-297; SANCIPRIANO 1955; PERINI 1955; A. VALLE 1994.

[91] *Cost.* n. 819.

4. *Fisiologia rosminiana del cuore*

Da tutte le considerazioni svolte, si possono comprendere l'ampiezza e la complessità del pensiero medico-antropologico rosminiano e, dunque, i molteplici nessi e i non sempre espliciti richiami che venivano a stabilirsi fra «notomia medica» e «notomia mistica», anche senza dirette citazioni del S. Cuore. La concezione del 'cuore reale' si poneva infatti in una prospettiva fisiologica assai articolata e ampiamente giustificata, tale dunque da far apparire semplificatorie e banali le concezioni del cuore come organo dell'amore o sede degli affetti. Anche la visione del cuore-motore (pompa idraulica, secondo la prospettiva harveyana accettata in qualche modo, come si è visto, da Cesari o molla, secondo la prospettiva di Baglivi) era insufficiente, se considerata isolatamente in se stessa. Osservava infatti Rosmini:

«Rammentiamo la connessione ed azione reciproca de' tre visceri principali della macchina umana il polmone, il cuore, il cervello. I movimenti di ciascuno sono o producono altrettanti stimoli ed eccitamenti agli altri due. Il polmone pe' suoi movimenti, ricevendo una porzione d'aria vitale coll'inspirazione e mandandone fuori una di acido carbonico coll'espirazione, colorisce il sangue in rosso, che è il principale stimolo del cuore e del cervello, al quale è spinto da' movimenti del cuore. I movimenti del cuore adunque sono quelli che spingendo il sangue rosso al cervello ed ai nervi gli scuote e li eccita. Annerandosi poi questo sangue di nuovo nel suo corso, e dal ventricolo destro del cuore essendo rimesso nelle arterie e vene del polmone, viene rifornita a quest'organo sempre nuova materia atta alla sua operazione, che è quella di produrre l'ossigenazione di esso sangue nero. Finalmente i movimenti del cervello ed il suo eccitamento sono la cagione de' movimenti meccanici del polmone stesso, i quali cessando, cesserebbe quella sua operazione chimica che arrossando il sangue, lo rende stimolo ed eccitatore potentissimo del cuore, del cervello, e di tutti i nervi».

Concludeva perciò Rosmini:

«I tre principali visceri adunque sono collegati così mirabilmente tra loro, che i movimenti di ciascheduno contribuiscono ai movimenti degli altri due, di maniera che il movimento non comincia propriamente in nessuno, giacché il polmone non si muove senza

che il cervello lo muova, né il cervello può muoversi senza che sia eccitato e stimolato dal sangue rosso, né il sangue rosso può eccitare il cervello se il cuore non ve lo spinge; né il cuore può spingerlo senza riceverlo già arrossato dal polmone e mosso per guisa da dover essere stimolo al cuore stesso e produrvi la contra-distensione necessaria a sospingere il sangue per mezzo delle arterie al cervello»[92].

Nell'ambito di questo perfetto meccanismo fisiologico, Rosmini sottolineava l'unità cuore-cervello: la comunicazione, attraverso le funzioni organiche e vitali, faceva dei due organi un solo animale[93].

Vi era poi il problema della fisiologia delle passioni. Nell'*Antropologia in servizio della scienza morale*, egli sosteneva – fondandosi sulle osservazioni di Bichat – che il cervello e i nervi non venivano affetti dalle passioni, ma lo erano solo gli organi per sé privi di sensibilità e, in particolare, il sistema cardiocircolatorio[94]. Secondo Rosmini, l'anima produceva nel corpo vari e diversi movimenti: immediatamente nei nervi e mediatamente negli organi privi di sensibilità[95]. Concludeva pertanto: «Si pretende, che il cervello non venga mai affetto da passioni. Egli è d'altro lato fuor di dubbio, che le passioni manifestano i loro effetti negli organi della circolazione, della respirazione, della digestione, delle secrezioni, della esalazione e dell'assorbimento. Parimente è pure fuori dubbio, che le passioni sono accompagnate da sentimenti non già del genere de' *superficiali*, come sono quelli che ci cagionano le impressioni esterne, ma del genere de' *solidi*, come sono gl'interni e il sentimento stesso fondamentale. Egli è fuori di`dubbio in terzo luogo, che noi riconosciamo questi sentimenti come locati nelle regioni degli organi nominati». Qui, ancora una volta, Rosmini ricorreva alle *Ricerche fisiologiche intorno alla vita ed alla morte* del montpelleriano Bichat, il fondatore dell'istologia:

[92] ROSMINI 1989, IV, pp. 37-38.

[93] ROSMINI 1967-1969, IV, p. 1017.

[94] ROSMINI 1981, pp. 187-188.

[95] ROSMINI 1981, p. 217.

«'Abbiamo di questo una prova convincente nel gesto', dice acconciamente Bichat, 'espressione muta del sentimento e dell'intelletto. Laonde per indicare qualche fenomeno intellettivo spettante alla memoria, all'immaginazione, al giudizio ecc., la mano si porta involontariamente al capo; mentre volendo esprimere l'amore, la gioia, la tristezza, l'odio, ella si dirige alla regione del cuore, dello stomaco, delle intestina. E l'attore che in ciò commettesse uno sbaglio, e che parlando di dolore dirigesse i gesti alla testa, o li volgesse al cuore per manifestare uno sforzo di genio, attirerebbe a sé quello scherno, che noi meglio sentiamo, che non possiamo spiegare'. Il sentimento adunque annesso alle passioni è locato in organi per altro non creduti sensorj; il che assai conchiuderebbe a provare, che l'atto onde l'anima avviva le parti del corpo credute insensate, è l'atto stesso producente il sentimento, che in queste parti meno si manifesta, o con altre leggi»[96].

Nella *Psicologia* poi Rosmini chiariva ulteriormente questa prospettiva, distinguendo tra sentimenti figurati, dei quali sono organi il cervello e il midollo spinale, e sentimenti diffusi non figurati, collegati alla circolazione del sangue[97] e alle passioni, dei quali è organo e sede il gran simpatico[98]. Quest'ultimo, dunque, «è anzi propriamente l'organo delle passioni»[99]. D'altra parte l'effetto dell'influenza dell'istinto sensuale e del principio intellettivo sull'istinto vitale si manifesta in parti o località diverse del corpo, a seconda della passione animale suscitata: «A ragion d'esempio, l'ira, la vendetta e tutte le passioni che partecipano della tristezza affezionano di preferenza il fegato: l'iterizia è spesso cagionata da cause morali. Se la passione ha un'origine intellettiva, il primo organo interessato dee essere l'organo dell'imaginazione, il cervello; ma le immagini che trascinano il pensiero, ed il sentimento intellettuale che ad esse s'attiene, operano sul principio animale, e questo poi, come istinto

[96] ROSMINI 1981, p. 223.

[97] Rosmini riteneva peraltro che la pulsazione del cuore, dipendendo dal principio sensitivo, a sua volta sottoposto alla volontà, potesse essere influenzata dalla volontà stessa (ROSMINI 1988, I, p. 176).

[98] ROSMINI 1988, I, p. 182.

[99] ROSMINI 1989, IV, p. 69.

sensuale, provoca, accresce, diminuisce, altera l'azione del fegato»[100]. Nuovi sentimenti (e conseguenti istinti ed emozioni) provocano dunque nel corpo nuovi movimenti[101]: per il dominio dell'istinto sensuale sul sistema cardiocircolatorio, le passioni «accelerano o ritardano il corso del sangue, lo restringono verso il cuore e lo dilatano fino a inturgidirne i vasi capillari della superficie»[102] e possono perfino causare un'apoplessia[103].

Vi è, dunque, secondo Rosmini, un nesso dinamico: sensazioni-giudizio intellettivo-affetto-cuore. Egli pertanto affermava: «Datemi un *giudizio volontario* che mi produca un'opinione della bontà d'un oggetto da me percepito. Più ratto d'una scintilla elettrica parte da quel mio giudizio un affetto che mi surge nell'animo, senz'altra opera di volontà, e quell'*affetto*, tutto spirituale com'egli è, rende tuttavia più frequente il battito del mio cuore, colora il mio volto di amore, e lo muove al sorriso, e finalmente produce nelle mie membra stesse un'agitazione; che tutte esprimono il medesimo affetto, e pare che vogliano quasi a gara aiutarmi, acciocché io possa o venire in possesso del bene amato s'io nol posseggo, o s'io il posseggo, fruire e bearmi di lui». Rosmini ne derivava una precisa osservazione: «Il nesso fra il giudizio, primo effetto della forza volitiva, e gli affetti dell'animo; fra gli affetti dell'animo, secondo effetto, e i sentimenti corporei; fra questi, terzo effetto, e le esterne operazioni, quarto effetto della stessa forza volitiva, fu da me nominato *dinamico*, perché consistente in una forza reale, in virtù della quale il giudizio volitivo eccita felicemente la potenza degli affetti spirituali, e gli affetti spirituali muovono seco i sentimenti corporei, e questi fisicamente ingenerano istinti, movimenti ed azioni»[104]. Tale nesso, si può aggiungere, individua e

100 ROSMINI 1989, IV, p. 177.

101 ROSMINI 1989, IV, p. 53.

102 ROSMINI 1989, IV, pp. 86-87.

103 ROSMINI 1989, IV, pp. 80 e 180-181.

104 ROSMINI 1967, I, p. 56.

descrive la dinamica dell'amore. Ed è forse proprio in relazione a tale nesso dinamico, e al suo fondamento fisiologico, che si può comprendere un'affermazione rosminiana, altrimenti inspiegabile alla luce della sua antropologia: «Egli è indubitato che uno sviluppo maggiore del cuore rende l'uomo più capace de' sentimenti analoghi alla benevolenza, alla carità ecc.»[105].

Rosmini non scrisse una *Religio Medici* né una *Physico-theology*: le osservazioni fisiologiche sul cuore, per esempio, non erano applicate alla discussione relativa alla devozione al S. Cuore. Tuttavia esse sono importanti sia per la complessiva unitarietà sintetica dell'esperienza rosminiana sia perché comunque imponevano un quadro intellettuale ineludibile e uno sfondo culturale nel quale muoversi. Del resto i riferimenti extra-scientifici non erano completamente assenti: se non erano esplicitati rispetto al cuore o al cervello, lo erano invece per il sangue, che peraltro – come si è visto – aveva una funzione fondamentale nella teologia e nella spiritualità rosminiane. Nell'*Antropologia in servizio della scienza morale*, Rosmini si diceva inclinato a credere che il termine del sentimento eccitato fosse nel movimento di una sostanza contenuta nel sangue e – rifacendosi anche alle osservazioni di Rolando – arrivava a congetturare che fossero le molecole di tale sostanza a produrre i nervi e lo stesso cervello[106]. A queste considerazioni, aggiungeva poi:

> «Fra gli antichi, Empedocle e Crizia misero il sensorio comune nel sangue (V. l'*Empedocles* dello Sturz, Lipsia 1805, § 15). Porfirio pretende che Empedocle traesse una tale opinione da Omero (*In Stobaei eclog. phys.*, c. LII). Tertulliano (*De anima*, c. XV) ascende più su, e pretende che procedesse dai sapienti d'Egitto ... Ell'era questa, che l'anima e il senso fosse nel sangue, una opinione universale di tutta la più remota antichità. Di tutti i documenti di questa opinione il più antico è il passo del Levitico (c. XVII), che dice *anima carnis in sanguine est*»[107].

105 ROSMINI 1989, IV, p. 142.

106 ROSMINI 1981, pp. 186-189 e 196.

107 ROSMINI 1981, p. 188.

Nella *Psicologia*, poi, la visione fisiologica si precisava ulteriormente (e anche un precedente riferimento alle opinioni di De Maistre sul sangue veniva ripreso ma criticamente[108]): il sangue ossigenato, come si è visto, veniva presentato da Rosmini come l'eccitatore del sentimento individuante, nell'uomo e negli altri animali organati con una certa perfezione. E, anche qui, riportava la «antichissima opinione, che la vita animale abbia la sua sede nel sangue», con una più copiosa serie di riferimenti. Ma soprattutto aggiungeva alla coppia 'sangue-vita' la coppia 'respiro-vita', attraverso l'analisi della funzione del sangue nella respirazione. Ciò gli permetteva di concludere:

«Quindi per molti animali l'atmosfera è quasi direbbesi il serbatoio e il fonte perenne della vita animale. Questo sembra aver veduto Empedocle il quale, secondo che attesta Teodoreto, dice 'l'anima esser commista di sostanza eterea ed aerea' e pose nel cuore la sede di lei. E perché nel cuore? perché al cuore passa il sangue dal polmone, dopo saturato d'ossigeno, onde Cicerone scrive *Empedocles animum esse censet CORDI SUFFUSUM SANGUINEM*, frase che assai bene distingue il sangue ossigenato che va al cuore, dal sangue che venendo spinto dal cuore alla circonferenza si disossigena»[109].

Questo spunto sull'aria, sul respiro e sulla vita, consentiva a Rosmini considerazioni più ampie: «Per altro la stessa etimologia delle voci *anima*, *animus*, *spiritus* ecc. tutte signifi-

[108] In una variante dell'*Antropologia in servizio della scienza morale*, dopo aver ricordato l'opinione dell'antichità sul sangue, si aggiungeva: «come può vedersi nel bellissimo opuscolo del conte De Maistre intitolato: *Eclaircissimens sur le sacrifices*» (ROSMINI 1981, p. 188). Nella *Psicologia*, invece, Rosmini notava: «Non bene fu reso da un celebre scrittore il luogo del Genesi, dove si nomina 'il sangue delle vite', *sanguinem animarum vestrarum* colla frase 'il sangue è la vita'». E, in nota, aggiungeva: «DE MAISTRE, *Eclaircissement sur les Sacrifices*, cap. I. Questo autore dice anche inesattamente *le sang était le principe de la vie, ou PLUTOT le sang était la vie*: no, il sangue non è la vita, ma la vita è unita al sangue. Così lo stesso autore traduce infedelmente i testi Levit. XVII, 10, ecc. dove è detto che la vita è nel sangue, e non il sangue è la vita» (ROSMINI 1988, I, p. 291).

[109] ROSMINI 1988, I, p. 293.

canti aerea sostanza par dimostrare che i primi inventori di queste parole, con esso il senso comune, opinavano che l'animale traesse dall'atmosfera, respirando, il motore della sua vita ... La qual opinione si dee forse ripor fra quelle che risalgono all'origine del mondo; poiché nella Scrittura l'anima si denomina fiato, e per uno spiro della bocca di Dio viene infusa»[110]. Questo stesso spunto consentiva pure, a Rosmini, un richiamo 'concordistico' alla filosofia indiana (verso la quale egli era sempre attento)[111].

Vi è, infine, un'ultima questione – collegata all'antropologia psico-fisiologica rosminiana – che merita di essere ricordata per i suoi rapporti sia col significato *simbolico* del cuore nella devozione al S. Cuore sia con il valore semantico che il termine 'cuore' assumeva negli altri ambiti della riflessione rosminiana. Si tratta, appunto, della questione del segno. Rosmini aveva osservato che quando l'uomo fa uso di un'immagine, o di un simbolo, il suo pensiero non si ferma mai all'immagine ma va all'ente rappresentato. L'immagine (il segno, il simbolo) è solo d'aiuto alla fantasia. La questione diventava delicata in riferimento alle immagini sacre, ai simboli religiosi (e si ricordi la polemica sul S. Cuore-simbolo), per evitare l'idolatria. A questo proposito, Rosmini notava:

> «L'antica idolatria dunque consisteva non già nell'adorare unicamente il segno o l'immagine (il che è impossibile all'uomo per la ragione detta, che egli non può fermare l'attenzione in ciò che è anello di mezzo di sua operazione razionale, qual è per sé l'immagine, e il segno), ma nel convertire coll'immaginazione ciò che è segno ed immagine in oggetto, associando e individuando colle materiali forme l'oggetto divino, per un errore del pensiero; e così adorando quelle nella persuasione che fossero questo o la parte visibile di questo»[112].

Tale prospettiva 'semiologica', dunque, non va dimenticata sia nel considerare l'approccio rosminiano alla devozione al

[110] ROSMINI 1988, I, p. 294.

[111] ROSMINI 1991, p. 145.

[112] ROSMINI 1989, III, p. 207. Cfr. MANGANELLI 1983.

S. Cuore, sia nel vedere gli altri fondamentali aspetti che il 'cuore' riveste nel pensiero rosminiano. Se, infatti, l'antropologia individuava il cuore 'reale', vi sono due altri decisivi piani di analisi: il cuore 'morale' (cioé come simbolo etico della volontà) e il cuore 'ideale' (cioé in senso metaforico, come simbolo filosofico dell'amore e degli affetti). Naturalmente il cuore 'reale' si collegava al cuore 'morale' per tutto ciò che riguardava la fisiologia delle passioni umane. Così pure il cuore 'morale' si collegava al cuore 'ideale' nel processo di un'ascesi illuminativa.

La psico-fisiologia rosminiana, se non ispirò propriamente opere rilevanti e significative che la applicassero alle questioni relative al S. Cuore, fu comunque carsicamente operante – almeno in Italia – anche quando, negli anni '70 dell'Ottocento, come già si è accennato, riprese anzi divampò la discussione sul cuore fisico-organo dell'amore. Nel 1873, «La Scuola Cattolica», «periodico religioso-scientifico-letterario» appena sorto, pubblicò un articolo di un arciprete lombardo, Tononi, che riguardava la devozione al S. Cuore e si apriva con un paragrafo sulla devozione stessa e la scienza. L'autore esordiva affermando: «Per distogliere i fedeli dalla divozione al Cuore divino, e impugnarne il pregio, certuni addussero che nel linguaggio della psicologia e della antropologia, scienze oggi tanto perfezionate, il cuore qual organo umano non ha quell'importanza nelle affezioni che gli è assegnata dai divoti. Studiando la difficoltà e facendone l'analisi, niente trovasi che infermi quel culto: ma piuttosto coi risultati più certi della scienza se ne inducono in prova nuovi motivi». Il Tononi, richiamando il parere di alcuni fisiologi, continuava:

«Secondo i fisiologi il cuore è quel viscere che distribuisce il sangue a tutte le parti del corpo, che ne regola la direzione e la misura a ciascuna: e nel sangue è il principale istrumento della vita. Di tutti gli organi muscolari è quello che si contrae più spesso ... È l'agente principale della circolazione del sangue e la sede dei movimenti non soggetti alla volontà: ma sui quali hanno grande influsso le impressioni morali e le sensazioni. È l'organo centrale dell'impulso del sangue, e in qualche maniera il centro o focolare della vita ganglionare: organo che col calore del sangue purificato dalla

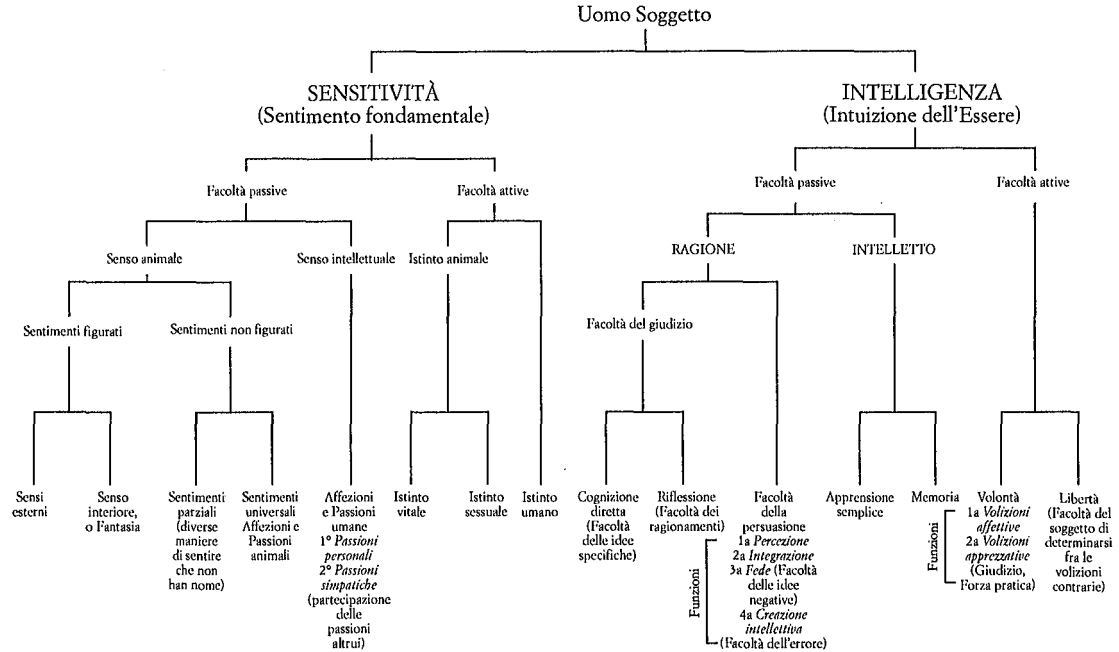
respirazione porge l'attività a tutto il sistema nervoso: organo che risentesi grandemente e dei piaceri e dei dolori»[113].

Anche se non seguiva in tutto l'antropologia rosminiana, questa analisi ne ricalcava le orme in passi cruciali: l'approccio integrato cuore-sangue-polmone-cervello, l'importanza del sangue, la rilevanza del sistema «ganglionare». Confrontando poi «la dottrina dei vecchi» sui legami tra il cuore e gli affetti con le «osservazioni dei fisiologi moderni», l'autore fondava tutta la sua argomentazione su un passo di Bichat, citato dall'*Antropologia in servizio della scienza morale* di Rosmini[114]: segno chiarissimo di una circolazione, sia pure sotterranea, di temi e di riflessioni del Roveretano.

[113] TONONI 1873, pp. 443-444.

[114] TONONI 1873, pp. 445-446. È da ricordare che un altro devoto del S. Cuore (su una linea peraltro diversa da quella rosminiana), il medico e psicologo francescano Agostino Gemelli, nel 1909, scriveva: «La concezione fisiologica di S. Tomaso resta vera in ciò: essa ammette la ripercussione indiretta che l'atto appetitivo esercita sul cuore determinandone i movimenti irregolari» (GEMELLI 1909, p. 579).

Tavola sinottica delle facoltà dello spirito umano

Capitolo settimo

Per una carta topografica del cuore umano

1. *Il cuore-volontà*

Il 27 gennaio 1827, da Milano, Rosmini scriveva una lettera a don Paolo Orsi, per rispondere alla questione che gli aveva posta l'amico sacerdote roveretano e cioè «se sia peggio avere un ottimo ingegno accompagnato da un cuore malvagissimo; ovvero un ingegno debolissimo accompagnato da un cuore ottimo». Il pensiero rosminiano, ancorché sinteticamente esposto, era chiaro e delineava con lucidità una prospettiva che appare fondamentale: il primato del cuore, cioè della libera volontà personale, sull'intelletto. Scriveva infatti Rosmini:

«1. Il talento è un dono, e l'uso del talento è un fatto nostro. Ora il talento per sé stesso non ci aiuta ad adoperarlo bene, anzi ci può tentare d'usarlo male. Il cuore all'incontro ci inclina ad usar bene il talento che abbiamo. È adunque più pregevole la *dote* del cuore, perché è quella che ci dispone a fare bene le operazioni che sono nostre; la *virtù* in somma, dalla quale sola può avvenire all'uomo lode, come di cosa sua. 2. Il talento non ci fa felici, se è male usato; il *cuore* all'incontro ci inclina alla virtù, e così ci aiuta pure ad ottenere la felicità ... 3. Gesù Cristo non lodò mai le doti dell'ingegno, ma sempre quelle del cuore. 4. L'ingegno è proprio anche del demonio, cioè il più cattivo; non così il cuore. 5. Gli uomini amano più il *bel cuore*, che l'ingegno»[1].

Nella *Filosofia del diritto* questa prospettiva si precisava nella differenza tra ragion pura e ragion pratica:

[1] *EC*, II, pp. 195-196.

«Si distinguono chiaramente – scriveva infatti Rosmini – le due facoltà di *conoscere* (speculativo) e di *riconoscere* (pratico), la prima necessaria e la seconda in balia della nostra libertà, in quel celebre passo d'Isaia: 'Va, e di' a questo popolo: Udite a pieni orecchi, e vogliate intendere; e vedete la visione, e vogliate conoscere. Accieca il cuore di questo popolo, ed aggrava gli orecchi suoi, e chiudi i suoi occhi, acciocché forse egli non vegga cogli occhi suoi, e non oda cogli orecchi suoi, e non intenda col cuor suo, e non si converta, ed io nol sani'. Questo *vedere cogli occhi suoi, udire co' suoi orecchi, e conoscere col suo cuore*, esprime acconcissimamente quell'atto volontario del *riconoscere*»[2].

Per questo, riprendendo il linguaggio biblico e l'esegesi patristica, Rosmini distingueva tra stoltezza (relativa all'intelletto) e «tardezza del cuore» (relativa alla volontà impedita)[3], o tra cecità dell'intelletto e cecità del cuore (cioè cecità volontaria e peccaminosa)[4]. Il cuore era dunque inteso come segno della volontà[5].

La cecità del cuore (cioè volontaria e peccaminosa), insuperbendosi in una sua presunta autosufficienza, poteva – secondo Rosmini – scambiare l'oscurità con la luce e giungere a una sapienza falsa e finta:

«Il cuore è la volontà riflessiva, ovvero sia la *riflessione volontaria*; questa riflessione volontaria è oscura se non riceve il lume della verità che sta nelle nozioni della cognizion diretta: e questo lume non lo riceve se in vece di guardare in essa, si occupa di finzioni sue proprie. E «dicendo di essere sapienti, si fecero stolti». Questo è un terzo grado a cui ascende la corruzione dell'uomo: il primo è il peccato; il secondo è la coscienza erronea volontaria; il terzo è il millantarsi di questa coscienza erronea, come se in essa consistesse la sapienza»[6].

Era allora la grazia divina, secondo Rosmini, a poter raffor-

[2] Rosmini 1967-1969, I, p. 90.

[3] Rosmini 1983, II, p. 48.

[4] Rosmini 1983, I, p. 431.

[5] Rosmini 1983, I, p. 207.

[6] Rosmini 1954, p. 215.

zare la volontà, rendere meno astratta e fredda la virtù, riscaldare cioè con l'amore «il cuore agghiacciato dell'uomo»[7].

In Rosmini vi era dunque una ripresa della tematica relativa al cuore-volontà, e perciò anche alle passioni, che era stata tipica del Seicento francese. Tra le varie tendenze che si erano allora delineate, con modulazioni spirituali differenti, vi era stata un'evidente polarizzazione tra chi – come Cartesio – escludeva il contrasto interiore e chi invece – come Pascal – ne sottolineava la centralità nella vita morale. Rosmini, evidentemente, si ricollegava a questa seconda tendenza. Nel suo epistolario ricorrono spesso le esortazioni a liberarsi dalle schiavitù delle passioni e dal disordine ingenerato da esse[8]: gli inviti a far tacere le passioni, combattendole con le virtù, contrastandone il dominio con la ragione[9]. In quest'opera, che non era solo di studio o di ascetica personale, ma anche di direzione spirituale, Rosmini sapeva congiungere finezza di penetrazione psicologica e profondità di fenomenologia morale, per articolare una robusta analitica del cuore umano. Egli tematizzava non solo, come si vedrà, l'intricato e spesso oscuro viluppo delle passioni, ma anche le gioie interiori e i piaceri spirituali, di difficile lettura e di delicato discernimento. Ne è significativa testimonianza una lunga lettera a d. Guglielmo Agar, scritta un anno prima della morte, nell'Epifania del 1854. L'Agar comunicava al Rosmini che quando faceva qualche azione buona e con retta coscienza, provava una certa gioia che gli pareva però non scevra da amor proprio e chiedeva al Roveretano lumi su questo affetto interiore: era un movimento segreto di egoismo? era effetto dell'atto buono o piuttosto di una riflessione (di auto-compiacimento) sull'atto buono?

Rosmini, rispondendo, distingueva nel sentimento piacevole, che necessariamente si accompagna a un'azione santa e

[7] ROSMINI 1977, p. 222.

[8] *EA*, I, p. 87.

[9] *EA*, III, pp. 635-636; *EA*, IV, pp. 55, 138, 255.

bella, un piacere oggettivo e un piacere soggettivo. Il piacere oggettivo deriva dall'amore del bene in sé e quindi è un diletto perfettamente buono e non è contrario all'umiltà. Ma oltre al piacere oggettivo rispetto al bene, vi è pure un piacere oggettivo rispetto all'uomo, cioè al soggetto che compie il bene. È il piacere oggettivo-soggettivo di chi si rallegra di fare la volontà di Dio e perciò di santificare la propria anima: è il piacere di chi si gloria nel Signore e non ha, perciò, nulla in comune con la superbia. Ma cos'è allora il piacere puramente soggettivo?

«Questa specie di piacere – scriveva Rosmini – è quello che ha per fine noi stessi e la nostra propria eccellenza. Se in questo godimento ponessimo noi stessi per fine ultimo, ci sarebbe peccato grave, peccato indubitatamente di superbia; ma se noi godiamo bensì di noi stessi e della nostra propria eccellenza, ma in modo subordinato al fine ultimo e in grado moderato che non faccia torto a nessuno, e che l'amore ed il diletto stia nell'ordine; in tal caso non c'è peccato, ma non c'è neppur merito, non eccede, in se stesso considerato, la linea del lecito; poiché questo non è che un amor naturale e spontaneo di cui non possiamo essere del tutto privi»[10].

Il diletto soggettivo, dunque, per se stesso, è fisico e non morale, cioè eticamente neutro, ma tuttavia – poiché l'uomo è guasto dal peccato originale – tale diletto può facilmente trasmodare, rendersi sproporzionato e perciò disordinato. Era dunque necessaria, secondo Rosmini, la vigilanza da parte dell'uomo spirituale su se stesso.

Per un'ulteriore penetrazione analitica e fenomenologica del diletto soggettivo, Rosmini ricorreva pure ai risultati della sua ricerca antropologica. Egli infatti distingueva nel diletto soggettivo, cioè nel sentimento e nell'amor di sé, un aspetto istintivo e un altro riflesso. A proposito del diletto istintivo, Rosmini osservava:

«ogniqualvolta nel vivente, sia razionale che irrazionale, si eccita una forte sensazione, un vivace ed insolito sentimento, le sue forze si aumentano, essendo la virtù attiva dell'istinto proporzionata alla

[10] *EA*, IV, pp. 187-188.

virtù passiva attuata nel passivo sentire. Questa nuova forza del vivente è da lui sentita, e dal sentimento di questa nuova forza gli pare d'essere ingrandito, si ingalluzza e trionfa ... Qualora adunque questo sentimento delle proprie forze cada in un ente che, oltre essere sensitivo, è anche ragionevole qual é l'uomo, gli dà naturalmente una certa spinta alla superbia ... E questo non solo spiega come i grandi, i ricchi, i potenti sono inclinati alla superbia, ma ancora perché tutte le passioni vive ed ardenti, anche le più abbiette, sono una disposizione all'orgoglio, hanno un non so che di superbo e di arrogante; perché questo pericolosissimo *sentimento delle proprie forze* s'estende a tutte le specie di forze e di facoltà»[11].

Per contrastare il pericolo di superbia che viene dal diletto istintivo, cioè dal sentimento delle proprie forze, Rosmini proponeva una continua vigilanza e un grande e costante lavoro di mortificazione cristiana, per crocifiggere «l'uomo vecchio». Ma aggiungeva: «E tuttavia l'uomo non può vincere del tutto questo sentimento soggettivo delle proprie forze col solo castigarlo che faccia, se in pari tempo non trova la maniera di fare nascere in se stesso un altro sentimento più potente (sebbene talora profondo e inconsapevole) e soprannaturale che intieramente vinca e soggioghi quel sentimento naturale»[12]. E tale sentimento vero e soprannaturale era il sentimento di Dio e del prossimo, il sentimento di ciò che è fuori dal soggetto: si entrava dunque nell'economia della grazia.

Ma oltre al diletto istintivo e alla 'istintiva' superbia, Rosmini indicava un diletto soggettivo riflesso, legato cioè o all'ordine dell'intelligenza (da cui l'insuperbirsi per l'aumento delle proprie conoscenze) o all'ordine della moralità (da cui l'insuperbirsi per i progressi che si credono fatti nell'esercizio delle virtù). Come rimedio alla superbia intellettuale Rosmini vedeva la cognizione soprannaturale della sapienza vera e assoluta, rispetto alla quale tutta la scienza umana è «ignoranza e tenebra». E aggiungeva: «Il rimedio poi verso quella terza specie di superbia, la più maligna di tutte le

[11] *EA*, IV, pp. 188-189.

[12] *EA*, IV, p. 190.

altre, che nasce dal sentimento dei nostri atti virtuosi, non è che la cognizione intima e la soprannaturale persuasione dell'assoluta nostra impotenza morale (secondo quelle parole di Gesù Cristo: 'senza di me non potete fare nulla' [Ioan. XV] ...); e finalmente il sollevarsi col pensiero e col cuore fino alla santità di Dio, e a questa luce intendere come ogni uomo sia mendace e peccatore, e come, qualunque cosa faccia, possa sempre dire con piena verità: 'Io sono un servo inutile'»[13].

La superbia relativa alla riflessione assume, secondo Rosmini, tante forme quanti sono gli ordini possibili di riflessione e quanto più questi sono elevati tanto più quella può occultarsi e articolare sofismi autogiustificativi. Del resto i giudizi superbi possono peccare o perché cadono temerariamente su quello che l'uomo non sa (e ciò procede, al fondo, dall'egoismo che è direttamente contrario alla carità) o perché giudicano falsamente quel che si sa e sono perciò una forma di cecità del cuore.

«Questa – concludeva Rosmini – è la superbia propiamente di Lucifero, il quale non poteva in alcun modo ignorare la infinita eccellenza di Dio e la sovreminenza della divina natura sopra l'angelica, che era la sua; ma volontariamente rivolgendo gli occhi da quella verità lampantissima, affissò e concentrò il proprio sguardo in se stesso, e a se stesso solamente applaudì con applauso assoluto, dimenticando Iddio, e così facendo Dio se stesso. Or poi se attentamente si consideri, si vedrà che da questa seconda specie di giudizi superbi e falsi deriva anche la specie precedente di giudizi superbi e temerari, e che qui sta il vero principio di tutti gli atti e il fondamento di tutti i generi di superbia riflessa»[14].

2. *Analitica del cuore e sforzo ascetico*

Il 13 novembre 1814 don Pietro Orsi aveva iniziato il suo insegnamento di storia della filosofia al giovane Rosmini. Il

[13] *EA*, IV, pp. 191-192.

[14] *EA*, IV, pp. 194-195.

libro di testo erano le *Institutiones Philosophiae Dogmaticae perpetua Kantianae ratione habita* di Francesco Samuele Karpe, un «autore limitato e finito», secondo Rosmini, ma che comunque gli «piacque assai»[15]. Il Karpe presentava la filosofia kantiana ma senza aderirvi: egli infatti proveniva dalla scuola realistica di Giovanni Giorgio Enrico Feder e, come il suo maestro, dedicava un'attenzione primaria alla psicologia.

Feder, negli anni della formazione giovanile di Rosmini, era ancora vivente (sarebbe morto nel 1821, mentre Karpe era morto nel 1806). Aveva insegnato a Coburgo e a Gottinga, dove aveva scritto manuali, come le *Institutiones logicae et metaphysicae*, che ebbero una grande fortuna in area tedesca. Rosmini studiò la *Logica* del Feder (nella sua prima edizione del 1777) e la chiosò in alcuni appunti giovanili[16]. In particolare lo attrasse la tematica relativa alla genesi e alle cause dell'errore, come si desume da alcune notazioni, che preludevano alla più matura riflessione rosminiana e alla sua concezione, si potrebbe dire, dell'origine 'pratica' dell'errore. Rosmini, infatti, appuntava che gli errori non nascono nella «intellettualità» e scriveva:

> «Tale è la natura dell'umano intelletto che non può ammettere il falso e ripudiare il vero, perché *la conoscenza del vero è il suo fine* (GIOVANNI GIORGIO ENRICO FEDERO, *Institutiones Logicae et Metaphysicae*, Gottinga 1777, Logica, P. IIª, c. II, par. 73); onde affinché alcuna cosa falsa noi la teniamo per vera è necessario che siavi alcun falso aspetto che c'inganni, il qual sia ora una imperfetta similitudine, ora una qualche regola dell'esperienza e della ragione, falsa o male applicata»[17].

Tra le cause speciali degli errori, Rosmini, in questi appunti sul Feder, comprendeva anche affetti e inclinazioni: «Gli affetti impediscono l'esame, e fanno che siamo ingannati

[15] RADICE I, 1967, pp. 206-207; BESCHIN 1988, pp. 38-39.

[16] ROSMINI 1986b, I, pp. 232-233.

[17] ROSMINI 1986b, I, p. 230. Cfr. RUIZ CUEVAS 1954.

dagli ingannevoli aspetti, che i veri aspetti toglino o mutino i giudici precipitati, sicché ben Platone li chiamò *nubi*»[18].

L'opera maggiore del Feder erano, tuttavia, le *Untersuchungen über den menschlichen Willen*, pubblicate in quattro parti, dal 1779 al 1793, e tradotte in italiano ed edite a Brescia, in cinque volumi, nel 1821-22, col titolo: *Ricerche analitiche sul Cuore Umano*[19]. In questa vasta ed eterogenea opera, il libro primo era dedicato all'idea generale della volontà umana e delle sue relazioni con l'intelletto (e accennava ad alcuni «affetti»); il secondo all'analisi della volontà (e degli affetti); il terzo articolava una classificazione degli animi umani (indicando le differenze principali dei temperamenti, causate dall'età, dal sesso o dall'influenza dell'alimentazione, del clima, della condizione sociale e dell'educazione); il quarto libro trattava della felicità e il quinto delle basi naturali del diritto. Il più lungo e il più importante di questi libri era il secondo, che partiva dalla considerazione dell'«istinto fondamentale dell'umano volere», trattava della brama di onore, di gloria e di dominio, si soffermava sulle diverse forme di amore e aveva anche un'analisi (il capitolo II della parte IV) sulla coscienza e sui suoi dettami. Alla base delle tendenze morali Feder poneva l'idea della volontà dell'Essere supremo e dei doveri che essa impone. La coscienza, dunque, non era altro che la conoscenza di questa idea di volere divino e dell'obbligazione che impone e il dettame della coscienza era l'impulso che nasceva da tale conoscenza. Feder negava, sulla base della psicologia, che l'idea dell'Essere supremo fosse innata, ma voleva pure che la coscienza si fondasse su basi naturali e ragionevoli:

«Sebbene per altro sia ben lungi dall'essere innata o generale quest'idea [dell'Essere supremo]; si può asserire tuttavia, che essa, e per mezzo di lei, la coscienza sia naturalmente fondata nell'umana natura, e che ove sino a certo grado esista coltura, si può ritenere appartenente alle basi che determinano e stabiliscono le qualità essenziali dell'umana natura; poich'ella è egualmente naturale e

[18] Rosmini 1986b, I, p. 232.

[19] In BRS.

necessaria conseguenza di ragionevoli riflessioni, che l'uomo riconosca un invisibile *Essere* perfettissimo qual creatore suo e di tutto il mondo, e che indifferente non reputi che le proprie azioni si oppongano alla volontà d'un tal *Essere*, o combinino con essa»[20].

Questa prospettiva, anche se filosoficamente zoppicante, consentiva in primo luogo a Feder di articolare una visione – dalle ascendenze humiane e deiste ma con spunti antropologico-esistenziali che potrebbero definirsi pre-feuerbachiani[21] – della «storia naturale dei dettami di coscienza» come «storia naturale di tutte le religioni e della superstizione». Gli consentiva di riflettere sull'influenza che il corpo fisico può produrre sulla coscienza: «Poiché siccome dipende assai dal fisico l'anima generalmente, in tutte le sue forze e facoltà; così le imagini principalmente della fantasia, i giudizj sopra sé stesso e quelli sul merito delle altre cose conformansi talmente allo stato del corpo, che si potrebbe per ciò solo scendere alle più umilianti riflessioni sulla debolezza dello spirito umano, e si dovrebbe trovare perdonabile se alcuni da tal considerazione guidati, dipinsero il corpo qual vero tiranno dell'anima, e sorgente d'ogni bene e d'ogni male»[22]. Gli consentiva, ancora, di svolgere acute riflessioni sullo zelo di religione, sugli odii religiosi, sulla persecuzione e sul martirio[23]. Gli consentiva, infine, di cogliere nel cuore

[20] FEDER 1821, II, p. 164.

[21] Scriveva Feder: «l'uomo confronta ogni cosa ed anche Dio stesso con sé medesimo, e ciò in parte per mancanza di migliori idee, ed in parte per amor proprio; attribuisce a Dio quelle fra le proprie qualità, che più gli vanno a grado, e che gli sembrano contenere maggior perfezione. Così l'uomo di cuor sensibile figurasi essere Dio la stessa bontà ... Un vendicativo selvaggio popolo imagina i suoi Dei crudeli e feroci» (FEDER 1821, II, pp. 168-169).

[22] FEDER 1821, II, pp. 170-171.

[23] FEDER 1821, II, pp. 179-184. Osservava Feder: «La persuasione o convinzione del dovere di persistere in una conosciuta verità, anche ad onta di qualunque martirio, ha in sé fondamento più naturale, che l'imaginarsi essere dovere dell'uomo il rendere credenti e religiosi gli altri a forza di ferro e di fuoco. Il sacerdote persecutore non oserà promettere eterne ricompense a chi lo segue, con quella sicurezza medesima, con cui le promette quello degli oppressi martiri» (pp. 182-183). E concludeva:

umano una certa attitudine a celare le sue tendenze e i disegni meno puri sotto il velo della coscienza:

«Succede in somma in un modo o nell'altro assai sovente, che gli uomini vogliano far credere, e lo credono forse talvolta anch'essi, d'aver oprato per amore altrui, o per l'onore dell'Essere supremo, ciò che realmente non fecero che per loro piacere ed interesse, o vogliono comparire d'aver agito per puri diletti e fini sublimi; mentre non fu che per materiale piacere, e per basso diletto de' sensi. Quanto più confuso è l'intelletto d'un uomo; quanto più rapide succedonsi in lui le idee; può tanto più facilmente aver luogo questa specie d'illusione, quindi non è meraviglia se il fanatico vi s'inganna»[24].

Rosmini, che possedeva quest'opera del Feder[25], non era certo indifferente alle ricerche sull'analitica del cuore umano. Egli tuttavia andava ben oltre le formulazioni realistico-psicologiche (e anti-kantiane) di Feder. Piuttosto, le riflessioni del filosofo tedesco (come quelle dell'italiano Tommaso Valperga di Caluso) rientravano in quella più vasta atmosfera culturale, a cavallo tra i due secoli e di transizione tra l'età dell'Illuminismo e l'età del Romanticismo. Qualcuno, con felice intuizione, ha parlato di *Goethezeit*: riferendosi non al Goethe vicino agli «Stürmer und Dränger», con l'impetuosità e l'immediatezza scomposta delle loro passioni, non al Goethe del *Werther*, ma al Goethe del viaggio in Italia, del *Torquato Tasso*, della *Iphigenie auf Tauris* e dei *Wilhelm Meister Lehrjahre*. Rosmini, che rifiutava il primo Goethe e i wertherismi italiani di Foscolo, conosceva il travaglio del poeta tedesco e la sua evoluzione spirituale. Nella

«Finalmente per quanto forte sia la smania di dominare sugli altri; sembra tuttavia essere più attiva la tendenza del cuore umano alla libertà ed indipendenza; molto più poi se aggiungesi l'idea di secondare i voleri del cielo e di favorire la religione, coll'opporsi alla forza, e la persuasione di averne eterne ricompense. Un eccitamento di tal fatta è atto a dare il crollo in ogni e qualunque caso» (pp. 183-184).

24 FEDER 1821, II, p. 186.

25 La copia, conservata nel numero relativamente ristretto di volumi filosofici che Rosmini portò con sé a Stresa, è tuttavia quasi completamente intonsa.

Filosofia della Politica, infatti, egli lamentava, che dalla seconda metà del Settecento, movimenti frenetici e convulsivi – simili a quelli dei sofisti greci – avessero scosso la cultura: «la letteratura ne prese la tinta, e questa tinta fu nera, fu di sangue: non parlaron le umane lettere, che d'infelicità e di delitti». E continuava:

«Il Foscolo e l'Alfieri in Italia, il Byron in Inghilterra, e il Goethe in Germania sembrano potersi dire i rappresentanti di quella letteratura. L'ultimo, parlando di se stesso, dice: 'Anche nella situazione più fortunata accade che la mancanza d'attività congiunta a vivo desiderio d'operare ci precipiti verso il tremendo bisogno di morire, di annichilarci. Esigiamo dalla vita più assai ch'ella non possa darci, e non potendo quest'azione esser durevole, né appagare l'immensa avidità del nostro sentimento, cerchiamo buttar via da noi una vita che non corrisponde alla capricciosa altezza de' nostri pensieri. So ben io quanti spasimi mi valsero queste speculazioni: so io quali sforzi mi costò il sottrarmi al loro predominio; e l'effetto prodotto dal mio *Werther* mi provò, che queste idee, sebbene di malaticcio, non erano però mie personali ...'»[26].

Più vicino alla sensibilità rosminiana poteva essere il Goethe dell'unità-totalità e soprattutto dell'amore per Raffaello: il Goethe che mirava cioè a una classicità raffaellita, animata dalla *charitas* cristiana. Il poeta tedesco – ammiratore e traduttore di Manzoni – espresse la sua maturità nel concetto di *Entsagung*. Era la 'rinunzia' come ascesi che domina le passioni, come condizione intermedia tra la disperazione e l'indiamento[27]. Era lo «spernere», nel senso equilibrato e umanistico ma cristianamente ascetico di Filippo Neri, al quale Goethe dedicava una pagina del *Viaggio in Italia* (in data 26 maggio 1787) e un significativo profilo, inserito nella continuazione del *Viaggio*, che Meinecke ha definito «gioiello di saggio storico»[28].

Alla stessa atmosfera culturale, alla stessa sensibilità e an-

[26] ROSMINI 1972, pp. 559-560. Per un'ulteriore critica al 'primo' Goethe cfr. ROSMINI 1850, pp. 142-144.

[27] MORETTO 1991, pp. 132-133.

[28] MEINECKE 1973^2, p. 419.

che, in qualche modo, allo stesso concetto di *Entsagung* deve essere riportato pure il pensiero «del più goethiano dei filosofi di quest'epoca classica, cioè Schopenhauer»[29]. In realtà un accostamento della riflessione schopenhaueriana con quella rosminiana, che – a prima vista – potrebbe sembrare inconsistente e immotivato, acquista tuttavia una sua giustificazione se riportato alla comune atmosfera culturale e ai suoi problemi più vivi. Certo non vi era una conoscenza reciproca tra i due filosofi, ma le loro riflessioni scorrono su prospettive spesso parallele, con similitudini e analogie non insignificanti e – per quanto si è detto – non proprio casuali. Per Schopenhauer, come per Rosmini, la conoscenza è l'oggetto in rapporto al soggetto e non si può sopprimere uno dei due termini (come facevano l'idealismo e, in senso opposto, il materialismo): egli parla di «rappresentazione» – Rosmini di «sentimento» e i diversi termini esprimono le differenze, che naturalmente vi sono. Per Schopenhauer, come per Rosmini, il corpo è dato al soggetto conoscente in due modi: come rappresentazione o come «qualcosa di immediatamente conosciuto da ciascuno». Per Schopenhauer e per Rosmini l'essenza dell'essere umano è la volontà. E si potrebbe anche avanzare una qualche analogia tra la *noluntas* schopenhauriana e il rosminiano principio di passività: Schopenhauer, come esempi di negazione ascetica della volontà di vivere, andando oltre la tempesta delle passioni, richiamava Francesco d'Assisi e madame Guyon, ma ricordava altresì i due profili di Filippo Neri scritti da Goethe.

La cifra comune, dunque, di quest'età di transizione che fu anche l'età di Rosmini, può essere vista proprio nello 'sforzo': lo *streben* goethiano (quello dell'ultimo Faust, morente: *streben* oltre la propria vita), l'*effort* di Maine de Biran, l'ascesi di Schopenhauer e l'ascetica di Rosmini. Questo 'sforzo' non era riducibile all'infinita ma solipsistica dinamicità dell'idealismo (dall'*Anstoss* di Fichte all'*Aufhebung* di Hegel) col suo razionalismo e neppure al *Sehnsucht*, all'inestinguibile struggimento, dell'irrazionalismo romantico. Tale

[29] MORETTO 1991, p. 134.

'sforzo' era invece, insieme, arte, ascesi e libertà dell'individuo, cioè bellezza, elevazione, moralità personale.

Così pure questo momento culturale e spirituale non si riduceva né alla 'solarità' dei lumi settecenteschi o dell'idealismo ottocentesco, né al 'notturno' torbidamente misticheggiante dei romantici: cercava però di recuperare l'esigenza profonda di entrambi. A proposito dell'affermazione di Goethe che il mondo manterrà sempre un lato diurno e un lato notturno, Meinecke ha osservato: «Affiora qui lo scuro fondo dualistico della sua immagine del mondo, pur contemplata con occhio solare. Egli conosceva anche il lato notturno della vita, che facilmente si può dimenticare per la chiara luce diffusa nella sua poesia e nella sua immagine del mondo, – lo conosceva con tutti i suoi orrori e soltanto ha preferito per lo più sopportarlo e considerarlo silenziosamente in se stesso»[30]. Riflessioni analoghe possono essere svolte sul cieco e irresistibile impeto profondo della vita in Schopenhauer.

Rosmini, per parte sua, notava come nella mente umana vi sia un lavoro segreto, spontaneo, ordinante le cognizioni all'insaputa del soggetto e senza alcuna sua libera cooperazione, tanto che le operazioni stesse del principio razionale sono talvolta suscitate e dirette da un principio occulto. Tale «occulto dell'animo» si riferisce, per Rosmini, agli affetti e alle passioni: «questi *affetti abituali e generali* ... talora crescono da se stessi, siccome germe che si muove sotterra, ad alto grado d'intensità, e si rinforza graduatamente la persuasione che hanno per loro base; e tuttavia restano occulti nell'animo, ... talora scoppiano luminosi e financo fragorosi»[31]. Era questo «il fermento della passione» che covava, secondo Rosmini, «nel profondo della vita diretta»[32]. Ecco, allora, ancora una volta, la necessità di una penetrazione psicologica e fenomenologica, per una analitica del cuore umano, nel suo fondo più oscuro ed occulto.

[30] MEINECKE 1973^2, pp. 441-442.

[31] ROSMINI 1989, III, p. 204.

[32] ROSMINI 1989, III, p. 205.

3. *La profondità del cuore*

Nell'*Antropologia soprannaturale*, Rosmini osservava che «esistono nel fondo dell'uomo una quantità di sentimenti ch'egli medesimo non conosce, e che solo con acutissimo e vigilantissimo esame sopra se stesso giunge ogni dì più a investigare e scoprire, rimanendogli forse sempre molto d'incognito, e di oscuro nel mondo del suo cuore»[33]. Discutendo dell'eclettismo francese, cioè della filosofia di Cousin (che, com'è noto, aveva richiamato anche l'attenzione di Manzoni), aggiungeva:

«Se la coscienza di tutto ciò che passa in noi, fosse sempre facile ad acquistarsi, se ogni nostro pensamento racchiudesse la coscienza di se stesso, niuno avrebbe bisogno di studiare gran fatto per discoprire a se stesso le proprie propensioni e tutto ciò che passa nella sua mente: non direbbesi che il cuore umano racchiude dei profondi secreti, che l'uomo è un mistero a se stesso: la filosofia, almeno in quella parte che riguarda l'uomo, non sarebbe più una scienza; né potrebbe cader mai discrepanza nelle opinioni risguardanti le origini de' nostri pensieri e quelle delle nostre affezioni, la qual discrepanza pure è tanta. Ma il fatto si è, che, per aver coscienza di ciò che passa nell'intendimento nostro e nel nostro cuore, c'è bisogno assai sovente di una lunga riflessione, e non ne veniamo tuttavia a capo perfettamente. Pure quelli che acquistarono l'abito di dirigere la propria riflessione sopra di sé, quelli che più costantemente s'applicano all'esame del loro interno, trovano meglio degli altri, e ogni dì s'accorgono di qualche nuovo fenomeno, di qualche nuovo pensiero, di qualche nuova legge del proprio sentire e del proprio pensare, di cui prima non avean preso sentore»[34].

Rosmini riecheggiava e riprendeva «l'abito» di chi aveva diretto «la pròpria riflessione sopra di sé»: cioè la tradizione introspettiva, cartesiana e berulliana, del Seicento francese. Lo scritto dell'oratoriano Senault sull'uso delle passioni – da lui citato nell'elogio di Filippo Neri – era uno dei capolavori di quella letteratura spirituale alla quale Rosmini aveva attinto fin dalla giovinezza. Ma, accanto ad esso, occorre-

[33] Rosmini 1983, I, pp. 78-79.

[34] Rosmini 1850, pp. 440-441.

rebbe ricordare, almeno, la vasta opera del benedettino François Lamy sulla conoscenza di se stessi: sentimenti, prodotti dalle passioni, giacciono nel profondo del cuore, in modo inavvertito alla coscienza e tuttavia orientano e influenzano la volontà.

Questa fenomenologia del profondo era continuata anche nel Settecento da autori come il cappuccino italiano Gaetano Migliorini da Bergamo, in opere quali *Motivi di eccitamento all'umiltà del cuore* (dove si invitava a vigilare «sopra i movimenti del cuore») o *Due pratiche di umiltà per isfuggire il tremendo giudizio d'Iddio*: le due pratiche erano il «non giudicare gli altri» e l'«attendere a giudicare noi stessi», poiché – scriveva il cappuccino – «il cuore dell'uomo è profondo, e niuno è sì perspicace che ne sviluppi e ne comprenda gli arcani»[35]. Sul versante della filosofia dei lumi, vi era invece l'opera di Hutcheson, ben nota al Roveretano, intorno alla natura delle passioni.

Rosmini diceva di seguire l'insegnamento biblico e patristico, scandagliando «la profondità del cuore umano», cercando cioè di penetrare l'intima natura della volontà[36]. Era un'auto-analisi, un approfondire la cognizione di se stessi, come egli spesso consigliava[37]. L'8 aprile 1853, scriveva agli scolastici dell'Istituto della Carità:

> «Quanto, miei carissimi, non dee l'uomo spirituale vegliare e pregare senza intermissione per arrivare a conoscere sé stesso e quello che di giorno in giorno si va operando e formando nell'anima propria! Poiché nell'anima si opera di continuo un secreto lavoro o in bene od in male, e chi non la conosce questa interna operazione e questa graduale trasformazione dell'uomo, può trovarsi un giorno tutto diverso da quello di prima, in uno stato miserando di spirituale languore ed anche di mortale egritudine, senza saper dire a sé stesso come sia arrivato ad un termine così funesto»[38].

[35] Cit. in METODIO DA NEMBRO 1959, pp. 206-207.

[36] ROSMINI 1983, I, p. 330.

[37] *EA*, I, p. 182.

[38] *EA*, IV, p. 137.

Nel profondo del cuore, «dove non giunge né dimostrazione esteriore, né strepito di parole, né arte di umana disciplina», secondo Rosmini, hanno entrambe «un recesso» la verità e la menzogna[39]; nel più profondo del cuore, inoltre, nasconde le sue radici la «tepidezza»[40]. Per questo, l'uomo spirituale non giudica con facilità superficiale l'altrui cuore, «sapendo che la profondità del cuore umano è manifesta solo a Colui che scruta le reni e i cuori; l'uomo, invece, nonché gli occulti fatti altrui non penetra neppure i suoi»[41].

Tutto questo si rifletteva pure nella concezione rosminiana della vita religiosa. Il fratello dell'Istituto della Carità doveva, secondo le *Costituzioni* stese da Rosmini, essere «un uomo rivolto al suo cuore»[42] e, soprattutto, attendere a questa emendazione di se stesso piuttosto che a correggere il proprio prossimo[43]. Se Brunone Lanteri, vicino alla spiritualità gesuitica, consigliava la lettura del giornale per «prender la carta morale del mondo» e poter più facilmente convertire il prossimo[44], Rosmini, come si vedrà, cercava faticosamente di tracciare le prime linee di una «carta topografica del cuore umano» per giungere anche a un rinnovamento civile ma attraverso un'opera di autoriforma personale.

4. *Topografia delle passioni*

La libertà dell'uomo, secondo Rosmini, non si esercita direttamente sulle azioni ma prima sugli affetti e solo dopo sulle

[39] Rosmini 1981, p. 30.

[40] Rosmini 1954, p. 263.

[41] *Cost.* n. 1057. Nelle *Costituzioni dell'Istituto della Carità*, Rosmini stabiliva che il religioso scoprisse il suo animo al Padre spirituale con una completa «aperizione di coscienza»: «così che non vi sia più nel suo cuore un luogo così nascosto, in cui possa sperare che non sia entrato colui che in terra lo dirige, riprende e loda» (*Cost.* n. 86).

[42] *Cost.* n. 525.

[43] *Cost.* n. 523.

[44] Bona 1962, p. 112.

azioni stesse, essendo queste legate indivisibilmente agli affetti. Dunque le azioni sono libere, ma della libertà degli affetti[45].

Dio ha posto nel cuore dell'uomo la sua legge[46]. Ma nel cuore dell'uomo, caduto nella colpa, è nata pure la 'concupiscenza', cioè una costante e abituale inclinazione al male, comprendente una deviazione spuria degli istinti naturali che li rende guasti e abbandonati a se stessi[47]. La concupiscenza stravolge gli affetti e fa sì che l'uomo sia infelice: rende cioè irraggiungibile la felicità e fa perciò apparire la natura come matrigna[48].

Tutto questo ha, evidentemente, radici individuali: si decanta nella volontà personale. Ma ha anche conseguenze sociali e politiche. Ecco perché Rosmini, parlando – nel libro quarto della *Filosofia della Politica* – delle leggi psicologiche secondo le quali le società civili si avvicinano o si allontanano dal loro fine, cercava di articolare la topografia del cuore.

Il tentativo di catalogare ed enumerare le passioni umane era antico; in tempi più recenti vi avevano provato il neostoicismo francese del XVII secolo, Cartesio e Malebran-

[45] ROSMINI 1990, p. 125.

[46] Scriveva Rosmini: «Iddio, nel Deuteronomio, eccitò gli Ebrei a mantener la legge naturale dell'amor di Dio e del prossimo promulgata da lui anche positivamente, col rammentar loro ch'ella è naturalmente impressa negli animi intelligenti. 'Il precetto che oggi io t'impongo, dice ad Israello, non è sopra di te, né posto in lontananza, né locato in cielo, sicché tu possa dire: Chi di noi può ascendere al cielo, sicché di là cel porti, e così possiamo udirlo, e compirlo coll'opera? Né egli trovasi oltre il mare, sicché tu colga cagione, e dica: Chi potrà ire oltre mare, e indi portarlo fino a noi, sicché possiamo udire e far quello che è comandato? Ma il discorso che io ti fo, sta molto a prossimo a te, nella tua bocca, nel tuo cuore tu l'hai presto a poterlo eseguire ...'. Ecco l'inescusabilità di quelli, che col pretesto di una coscienza erronea falliscono alla legge naturale. A cotesti convien dire: Buttate via la vostra coscienza posticcia: sotto di essa troverete nelle stesse anime vostre un'altra norma di operare migliore di quella; troverete a voi vicina, nello stesso vostro cuore la verità» (ROSMINI 1954, p. 213).

[47] ROSMINI 1954, p. 81.

[48] ROSMINI 1983, I, pp. 370-371.

che[49]. Rosmini credeva che «non è il cuore umano una regione meno vasta di qualsivoglia impero, più difficile cosa è il viaggiarla, e più ancora il farne la triangolizzazione». Egli mirava, come si è detto, a tracciare «una carta topografica del cuore umano», non però «una carta speciale, ma sol generale»: soltanto «le prime linee acconcie a descrivere in essa certi territori e a delinearvi certi confini»[50]. La vastità del cuore si rilevava, secondo il Roveretano, considerando i differenti stati interiori e questi erano innumerevoli, specialmente quando si trattava di stati di infelicità.

Nella visione rosminiana, la ragione morale, fonte delle leggi, si distingueva dalla ragione pratica, fonte delle azioni, che potevano adempiere o non adempiere quanto prescritto dalle leggi. La ragione pratica presiede gli atti intellettivi, dipendenti dalla libera volontà dell'uomo, dai quali prendono la loro origine tutte le azioni umane. Con un uso sbagliato della ragione pratica, l'uomo si pone, da se stesso, in uno stato di infelicità: tale stato, infatti, viene prodotto da un errore volontario dell'intelletto. Le cause dell'infelicità sono pertanto due: la libertà umana e le passioni che, col consenso dell'uomo, lo sottomettono e lo rendono schiavo. La felicità dell'animo consiste nella capacità di un bene assoluto soddisfatta, l'infelicità nelle capacità insoddisfacibili o, come dice Rosmini, «inesplebili», quando l'uomo si lusinga di trovare l'infinito nel finito, cioè nelle passioni:

«Queste passioni vengono irritate dalla generale capacità dell'umano desiderio. Mediante questa capacità generale, l'uomo desidera senza misura; questo desiderio è privo d'oggetto, e ne domanda uno, perocché vuole ad ogni costo essere soddisfatto. A queste voci imperiose, a queste strida dell'umano desiderio, escono dal cuore dell'uomo tutte le passioni, e presentandosi l'una dopo l'altra, ciascuna risponde: 'Son qua io per appagarti: io ho degli oggetti idonei a calmare le tue brame' ... Di qui scorgesi che gli stati d'infelicità, il che è quanto dire gli stati d'una *capacità infinita non appagata*, sono tanti, quante sono le passioni che muovono la ragion pra-

[49] Levi 1964; Spanneut 1973; Verondini 1966.

[50] Rosmini 1972, pp. 450-451. Cfr. Nicoletti 1995.

tica a commettere l'errore di pretendere che una capacità infinita si adempia con degli oggetti finiti»[51].

Nell'enumerare, dunque, le passioni, Rosmini implicitamente assumeva, innanzi tutto, il richiamo giovanneo alla triplice concupiscenza (1 Gv 2, 16). Egli infatti parlava delle «corporali dilettazioni» («libidine disfrenata» e «inganni perpetui dell'amor fisico»), della ricchezza e dell'avidità di dominio e concludeva: «Ecco bell'edificio a tre palchi! ecco la catena di errori che l'uomo avvolge intorno a sé con triplice ritortura»[52]. Rosmini poi aggiungeva (probabilmente tenendo conto delle tentazioni di Gesù nel deserto e del peccato originale) altre due passioni originarie: la gloria e la scienza. Oltre a queste cinque passioni semplici se ne potevano però avere anche di composte: per esempio quando la gloria si ricercava all'interno delle altre quattro passioni. Così la gloria riferita al piacere determinava vanità, riferita alla ricchezza il lusso e il fasto, riferita alla potenza l'ambizione, riferita alla scienza la presunzione. Cercando di enumerare con ordine tutte le varie combinazioni e le conseguenti capacità inesplebili, Rosmini ne contava centoventotto (una capacità inesplebile si aveva nel piacere fisico, due nella ricchezza, quattro nella potenza, cinquantasei nella gloria, sessantacinque nella scienza). Se ne aggiungeva poi un'ultima che tutte le riassumeva: la superbia del cuore. In conclusione, «sono adunque cento ventinove le illusioni della ragion pratica, costituenti altrettante strade all'umana infelicità»[53]. Ciò chiariva l'infinita complessità dei tortuosi andirivieni del cuore:

«Ecco qui pertanto delineato il vasto labirinto, nel quale aggirandosi continuamente, si perde il cuore degli uomini ... Chi adunque non vede quanto vaste e varie non ispazino le regioni dell'animo? e quanto arduo, quanto immenso lavoro non sia quello del rilevarne, come dicemmo, la carta topografica?»[54].

[51] Rosmini 1972, p. 441.

[52] Rosmini 1972, p. 445.

[53] Rosmini 1972, p. 453.

[54] Rosmini 1972, pp. 452 e 454.

La varietà dei cuori umani, secondo Rosmini, era maggiore della stessa varietà dei volti. Immenso infatti era il numero delle fisionomie dell'infelicità: si pensi alle combinazioni possibili tra le centoventinove illusioni e si consideri, ancora, che ciascuna di esse può a sua volta variare in intensità[55]. Non si trattava, comunque, di un gioco combinatorio, scolastico e meccanico: i gradi, le sfumature, le sottili modulazioni dell'infelicità del cuore sfuggivano, in realtà, ad un'analitica matematica, la trigonometria del cuore non poteva essere una scienza esatta.

In ogni caso, nella concezione rosminiana, era la volontà che peccava moralmente e produceva perciò col suo peccato lo stato d'infelicità. Ma l'intima unione tra vizio e infelicità poteva allora rovesciarsi in quella tra virtù e felicità. Nell'uomo virtuoso, per quante difficoltà dolorose possano esserci nell'esercizio della virtù, vi è però «quella sostanziale felicità che geloso possiede e che occulta qual tesoro nel profondo del cuore»[56].

[55] Osservava infatti Rosmini: «Quindi è che in un animo stesso possono trovarsi due di quelle cupidigie, e tre, e quattro, e più abbattute insieme fino al numero indicato. Quanti accozzamenti adunque possono avervi a una, a due, a tre ecc., di quelle cento ventinove illusioni, altrettanti sono gli stati d'infelicità ne' quali può trovarsi l'anima umana. Or questi accozzamenti e stati diversi ascendono a un numero così smisurato ... E tuttavia basta questo a mostrare la varietà immensa degli stati infelici degli animi. Quello smisurato numero di stati infelici non contiene che gli stati specificamente diversi in cui si può trovar l'animo dell'uomo, giacché specificamente diverse sono le capacità inesplebili che li formano. Ma ciascuna di quelle capacità inesplebili che si aprono nel cuore umano, varia per gli gradi diversi d'intensità a cui vien recata: può ciascuna più o meno aprirsi, più o meno irritarsi» (ROSMINI 1972, p. 453).

[56] ROSMINI 1972, p. 462.

Capitolo ottavo

Dalla sclerocardia a una «scientia mentis et cordis»

1. *Il cuore sede degli affetti*

Accanto al cuore 'reale', studiato in rapporto all'antropologia psico-fisiologica, e al cuore 'morale', del quale tentava di tracciare una carta topografica, Rosmini metteva a tema il cuore 'ideale', cioè il cuore come simbolo filosofico: segno cioè della volontà in rapporto agli effetti e soprattutto all'amore. Si potrebbe parlare del cuore come simbolo dell'amore nel suo essere ideale: come simbolo dell'idea di amore. Si trattava di una problematica platonica[1] che però il Roveretano, dopo quello che egli stesso avrebbe considerato, come si vedrà, un iniziale 'sbandamento' (dovuto all'influenza dell'Oberrauch e forse di Gerdil), svolse non nella linea del platonismo cristiano ontologizzante ma nella prospettiva di una ripresa neopatristica e agostiniano-tomista.

Commentando brani vetero-testamentari, Rosmini parlava del cuore in riferimento ai sentimenti[2] e soprattutto all'amore che si aggiunge sempre a quella cognizione «calda» frutto della grazia[3]. La Bibbia, secondo Rosmini, adopera il nome di sapienza nel senso pratico e perciò come virtù e madre di virtù e parla pertanto, per esempio nell'Ecclesiastico (3, 32), di «cuore sapiente». A questo proposito il Roveretano osservava:

[1] Rosmini, come si è visto nel secondo capitolo, si mostrava sensibilissimo verso tali temi, fin dai lavori giovanili.

[2] ROSMINI 1983, I, p. 109.

[3] ROSMINI 1983, I, p. 79.

«Il cuore è la sede delle affezioni: *cuore sapiente* adunque viene a dire il complesso o il fonte delle affezioni conformi alla sapienza. Questa è la stima vera delle cose. Adunque l'Ecclesiastico fa menzione nel luogo citato, 1° della stima o giudizio verace intorno al valore delle cose, il quale chiama *sapienza*; 2° della potenza delle affezioni (*COR*), che si dee conformare alla stima verace e che prende con ciò il nome di *cuore sapiente*; e 3° delle *azioni*, che dipendono dal *cuore* di modo, che se questo è savio, le *azioni* sono scevre di peccato, e conformi a giustizia»[4].

In questo schema a tre livelli (sapienza, cuore sapiente, azioni) il cuore aveva un posto centrale e un ruolo di mediazione tanto verso l'alto quanto verso il basso. La vita con le sue azioni, secondo Rosmini, doveva rispondere al cuore, cioè alla volontà e agli affetti. Il cuore poi doveva rispondere alla mente. In questo modo, la mente offriva al cuore una sorta di «tipica del giudizio» e ciò avrebbe consentito azioni conseguenti: «Se la mente dunque si conforma all'ordine oggettivo delle cose, se si ha in essa il tranquillo lume del vero, non il falso e confuso delle opinioni e pregiudizi, il cuore avrà il tipo su cui, per così dire, stamparsi e la vita non sarà che una continua imagine del cuore»[5]. L'universalità della mente imparziale, che non esclude nessuna cognizione ma anzi le abbraccia tutte, avrebbe prodotto – secondo Rosmini – una carità universale nel cuore. E l'universalità del cuore benevolo, a sua volta, avrebbe prodotto l'universalità della vita buona.

Derivava da questa visione la centralità del cuore, strettamente connessa alla dinamica dell'amore, perché dalla padronanza del cuore l'amore poteva conquistare la mente e la stessa sensitività:

«Interrogato da un Fariseo, qual fosse il grande mandato della Legge, Cristo risponde: 'Amerai il Signore Dio tuo di tutto il tuo cuore e in tutta l'anima tua, e in tutta la mente tua: questo è il mandato massimo, e il primo. Il secondo poi è simile a questo: Amerai il prossimo tuo come te stesso. In questi due mandati pen-

4 Rosmini 1990, p. 340.

5 Rosmini 1973, pp. 325-326.

de tutta la Legge e i Profeti'. Non si trovano parole più efficaci di queste, a dimostrare la *grandezza* e la *fortezza* della carità comandataci dal divino Signore. Viene ella dal cuore anzi da tutto il cuore, e si effonde in tutta l'anima e in tutta la mente. Niuna parte dell'uomo è qui dimenticata, dice sant'Agostino: l'uomo tutto dee esser carità. Il cuore è la sede degli affetti: sta ivi la volontà. In questa, quasi in suo proprio focolare, s'accende la favilla di quell'amor ragionevole che carità si appella; e l'incendio di lui incontanente per ogni verso si spande: non pure egli si apprende ad ogni parte della volontà, quant'ella è, *ex toto corde*; ma ben anco discende ratto con una sua fiamma alle potenze inferiori, avvolgendone tutta l'animalità, *in tota anima tua*; surge con un'altra fiamma alle superiori, investendo e rapendo a sé tutta la mente, *in tota mente tua*».

Continuando nel solco agostiniano, Rosmini commentava il passo evangelico:

«Di che il beato amante per cotesto suo celeste amore, piglia, per così dire, egli medesimo, abito e natura di fuoco; e dal centro di sé, che è il cuore raggia fuoco a' contrari estremi, che sono la vita animale e la vita intellettuale di lui: l'una e l'altra delle quali vite rimansi dal divino amore informata, e trae da tal forma condizione novella, novelle leggi. Veggonsi allora gl'istinti irrazionali medesimi della carne temperarsi, appurarsi, servire ubbidienti alla dominante carità; e gl'istinti razionali dello spirito, datisi a guida dell'amore, non più trasviarsi dietro illusioni, ma volgersi diritti al sicuro conquisto della piena verità»[6].

2. *Storia dell'empietà*

Rosmini guardava al corso degli eventi storici secondo una prospettiva di intelligenza critica – dalle evidenti ascendenze vichiane – che considerava una «storia ideale» avverantesi nella «storia reale»[7]. D'altra parte, nella concezione rosminiana, l'ente ideale, in rapporto agli enti reali, prendeva la natura di «modello, esemplare, tipo»: cioè di mezzo della

[6] ROSMINI 1986a, pp. 209-210. Cfr. anche ROSMINI 1967, I, p. 100.

[7] ROSMINI 1972, p. 253.

conoscenza[8]. Si può pertanto affermare che la storia ideale era, in qualche modo, l'*Idealtypus* della storia reale: non dunque una filosofia della storia come quella hegeliana, ma un organamento concettuale a fini conoscitivi, fondato sulla più generale gnoseologia rosminiana quale era espressa nel *Nuovo Saggio*.

Sul piano socio-politico, Rosmini indicava il ciclico avvicendarsi di quattro età, distinte dal fine prossimo che – in ciascuna di esse – la società nel suo insieme perseguiva: «Nella *prima età* il fa consistere nella *società stessa*, di cui cerca come immediato bene l'esistenza; nella *seconda età* lo fa consistere nella *potenza*; nella *terza* lo fa consistere nella *ricchezza* sociale; nella *quarta età* lo fa consistere nei piaceri»[9]. Dopo la prima età, caratterizzata dall'incorruzione sociale, se ne susseguivano tre, riflettenti ciascuna un aspetto della triplice concupiscenza. Si ritornava così alla carta topografica del cuore umano, alla coscienza personale dell'individuo. Ed in effetti, a proposito di tale «storia ideale», Rosmini notava: «Queste diverse vicissitudini a cui soggiacion le masse, hanno le loro occulte ragioni nella condizione dell'uman cuore. Se noi poniam mente a ciò che accade nel segreto dell'individuo, troviam tosto la spiegazione degli storici avvenimenti»[10].

Ma, allora, proprio partendo dal cuore umano, si poteva anche individuare la storia «ideale» dell'empietà, che sempre si accompagna – come a suo rovescio – alla storia della pietà[11]. Rosmini, com'è noto, raccolse e pubblicò nel 1834, sotto il titolo di *Frammenti di una storia dell'empietà*, due discorsi: uno su Constant, letto nell'Accademia Romana di Religione Cattolica nel luglio 1829, e uno sui sansimoniani. Il pensiero di Constant era doppiamente interessante: sia come esempio di metodo erroneo nello studio della storia

[8] ROSMINI 1850, p. 274.

[9] ROSMINI 1972, p. 245.

[10] ROSMINI 1972, pp. 251-252.

[11] Su questa complementarietà cfr. DE LUCA 1962, p. 47.

dell'empietà, sia come documento esso stesso di empietà. Rosmini rifiutava, in particolare, la distinzione tra il generale sentimento religioso – comune a tutti i popoli e a tutti i tempi – e le forme specifiche in cui tale sentimento si concretizzava, producendo le differenti religioni storiche: «In questa dottrina – osservava il Roveretano – si possono notare due errori fondamentali; il primo consiste nel supporre falsamente, che il sentimento religioso abbia preceduto le religioni, e che egli le abbia prodotte da sé pel bisogno di manifestarsi con forme determinate ... Il secondo errore dell'indicata dottrina si è quello di considerare tutte le così dette religioni sotto egual punto di vista; senza distinguere la religione unica d'in fra le infinite superstizioni, corruzioni di quella». Rosmini avanzava alla tesi della priorità originaria del sentimento religioso sulle religioni positive obiezioni di tipo psicologico e di tipo storico. La psicologia dimostrava, a suo avviso, che, sebbene nella natura umana ci fosse come il germe del sentimento religioso, esso non si sarebbe mai potuto svolgere e sviluppare in un vero sentimento in atto, senza una rivelazione esterna che avesse dato all'uomo la cognizione della divinità. La storia inoltre dimostrava, secondo Rosmini, che la religione precedette il sentimento religioso e non viceversa. Ecco allora che, criticando Constant, Rosmini indicava la sua propria visione della «storia ideale» della pietà e dell'empietà:

«dopo che la religione comunicata agli uomini produsse in questi il sentimento religioso, s'aprì negli animi loro il bisogno di forme religiose. Ora venendo meno la religione prima, attesa la corruzione sensuale entrata nell'umanità coll'ignoranza e coll'oscurarsi dell'intendimento, rimase quel sentimento bisognoso di sostituire delle altre forme a quella della religione, che era perita, come troppo augusta e troppo pura per l'uomo resosi materiale. Cominciò da questo punto l'attività di quel sentimento, il quale, servendosi de' rottami dell'antica religione mischiata con altri materiali, fabbricò delle forme religiose tutto conformi allo stato dell'intendimento e del cuore dell'uomo»[12].

[12] ROSMINI 1972, pp. 436-437. Cfr. GAMBARO 1955.

Anche qui dunque a uno stato di incorruzione originaria (e di rivelazione primitiva) succedeva una decadenza, che non veniva strutturata rigorosamente in tre età, ma della quale si indicava comunque un progressivo spostarsi di forma in forma (secondo la dinamica delle capacità inesplebili cioè della ricerca continua di un impossibile appagamento) fino a uno stadio terminale, quando cioè l'uomo perveniva «ad uno stato in cui, stanco di tutte le forme e di tutti gli oggetti religiosi, li ributta da sé, lasciandosi perire nell'empietà e nell'ateismo. Qui è prossimo alla vera religione: perocché in tanto estremo sente più che mai il ruggito del suo cuore che gli dimanda di nuovo un Dio, un Dio vero, un Dio infinito»[13].

Il 'punto critico' di questa storia della pietà e dell'empietà era nel momento della «corruzione sensuale entrata nell'umanità coll'ignoranza e coll'oscurarsi dell'intendimento». Ma i sensi (corrotti) e la mente (oscurata) avevano, come si è visto, un termine medio nel cuore. Questo momento cruciale era dunque quello del 'cuore di pietra'. Già nel *Giorno di Solitudine*, nel quale era formulato un primo abbozzo della storia ideale dell'empietà, Rosmini parlava di «cuori impetrati, immacigniti»[14]. E, successivamente, egli avrebbe più volte richiamato la condizione della «duritia cordis»[15], dell'«induramento del cuore»[16], del «cuor lapideo»[17], della sclerocardia[18]: ciò aveva, evidentemente, fondamenti biblici e patristici (Rosmini citava, per esempio, Isidoro Pelusiota[19]).

In questa prospettiva, ecco allora la centralità storica dell'incarnazione del Figlio di Dio:

«Quando adunque il mondo era di nuovo a questo stato venuto

[13] ROSMINI 1972, p. 438.

[14] LORIZIO 1993, p. 48.

[15] ROSMINI 1967, I, p. 45.

[16] ROSMINI 1977, p. 997.

[17] ROSMINI 1967-1969, IV, p. 1108.

[18] ROSMINI 1967-1969, IV, p. 1107.

[19] Cfr. QUACQUARELLI 1980, p. 120.

pieno di coscienze erronee, Cristo fu mandato sopra la terra a rettificare di nuovo le umane coscienze che s'erano così ritorte, e a dichiarare stoltezza tutto ciò che il mondo credea di sapere, e non sapea che l'inganno ch'aveva tessuto a se stesso. E così Cristo adempié la profezia d'Isaia: 'E disse il Signore: Giacché questo popolo mi si avvicina colla sua bocca, e co' suoi labbri mi glorifica, ma col suo cuore mi è da lungi, e mi teme per lo comando e per le dottrine degli uomini: per questo ecco che io mi continuerò a far trasecolare questo mio popolo con miracolo grande e stupendo: perirà la sapienza da' sapienti di lui, e si asconderà l'intelletto de' suoi prudenti. Guai a voi, che siete di cuor profondo, a fine di nascondere il vostro consiglio al Signore!'».

E Rosmini svolgeva la sua esegesi al passo del profeta:

«Quelli che si son formati le false coscienze, sono assai acconciamente chiamati uomini di cuor profondo, perocché nel profondo del loro cuore hanno la verità (la retta norma), ma non la fanno mai venire a galla, ricuoprendolasi e velandolasi colle false applicazioni e co' falsi giudizj, co' quali, in vece di riconoscerla, pronunciano il contrario di quanto ella detta. Sono ancora di cuor profondo, perché velato e difficile a penetrarsi; conciossiaché nel fondo del loro cuore sta l'iniquità e la malizia; ma la ritessono con sentenze dotte e di scuola, e con pii pretesti ed oneste scuse; le quali lor servono a torre da sé la conoscenza di se stessi, e a potersi riputar giusti, ancorché pieni di nequizia e di dolo»[20].

Dopo la redenzione di Cristo, la possibilità della sclerocardia non è totalmente annientata ma è data la grazia per efficacemente combatterla e vincerla. Nell'era cristiana, dunque, è impossibile che si abbia un'età caratterizzata dalla *duritia cordis*: si inaugura, piuttosto, il tempo di una incessante lotta tra pietà ed empietà, tra religione vera e superstizioni, tra cuore di carne e cuor lapideo. La stessa sperimentazione del male con le sue tentazioni diventa occasione per meditare sulla miseria umana, sulla piccolezza dell'intendimento dell'uomo, e apre perciò la via alla conversione del cuore[21]. Strumento essenziale di questa conversione era pro-

[20] Rosmini 1954, pp. 269-270.

[21] Il 23 settembre 1832, dal Calvario, Rosmini scriveva al Padulli: «Questi son tutti sperimenti che ci fa prendere il Signore di noi stessi, accioc-

prio, per Rosmini, una *lectio divina* modulata secondo la storia della salvezza[22] e tale da configurare una «scienza assoluta, che si può anche dire l'unica scienza»[23]. Momento 'tipico' (nel senso, appunto, che costituiva un *Idealtypus*) di questa storia era la sclerocardia della massa dei corrotti: aspetto che permaneva anche dopo la redenzione di Cristo così da costituire il 'tipo' dell'empietà e della sua teoria della storia (o storia ideale): «Dico che la storia del genere umano annunzia un triste spettacolo: corruzione di cuore, perturbazione di mente, ecco il retaggio di tutta intera l'umanità. Tale è la storia dell'uomo: la massa *corrupta* di S. Paolo è la teoria di questa storia»[24].

ché veggiamo nullità che noi siamo. E che varrebbe saperlo speculativamente, se non avessimo acquistata la scienza *sperimentale*? Oh quanto è vana la scienza puramente ideale, se non abbiamo delle verità la prova reale! Quella scienza non penetra fin dentro al cuore, il quale praticamente resta incredulo, perché è duro e tardo a credere, se non isperimenta. L'essere tentato dai mali, all'incontro, e quasi oppresso, abbassa l'altezza del nostro pensiero, e ci costringe quasi involontariamente a riconoscere ciò che siamo, senz'alcuna illusione. E il senso di tanta nostra miseria vien reso dalla grazia il veicolo che ci conduce alla cognizione di Dio. Poiché non trovando in noi altro che miseria, e non altro in questo mondo che tribolazione, il nostro cuore, che non può starsi senza un bene e un amore, si rivolge finalmente a Dio, quasi per una felice necessità di cui si serve la grazia, ed in Dio intieramente s'abbandona; ed allora incomincia a riconoscerlo per il solo bene, e ad averlo per il solo suo amore, e sente, oh quanto! la verità di quelle parole di Cristo: 'Venite a me, o voi tutti che affaticate e siete aggravati, ed io vi ristorerò'. E quanto bene, che prima gli era incognito, non trova allora il nostro cuore in Dio» (*EA*, I, p. 560).

22 «E questa lezione sulle divine lettere sarà ordinata in modo da porre sott'occhio, compatto e completo a salvezza del genere umano, il sistema della Religione cristiana, che nelle scuole si insegna diviso nelle varie scienze teologiche, e in modo che risplenda ornato di quella mirabile unità, in cui le meraviglie di Dio incutono, in chi le contempla, grandissimo terrore e stupore ... Nell'esposizione di questa dottrina, sembra raccomandabile l'ordine storico lodato da Agostino. Poiché, con tale metodo, si spiega il modo col quale Iddio, nella serie dei tempi, educò e ammaestrò, con continue rivelazioni fino a Cristo, il genere umano, e si offre l'occasione di spiegare tutti i libri della Sacra Scrittura, e di addentrarsi pure nelle profondità della Teologia dogmatica, in cui il divin Tommaso è da tenere in gran conto» (*Cost.* n. 779).

23 *Cost.* n. 779.

24 Rosmini 1934b, III, p. 210.

3. *Il confronto con Tommaseo*

Fin dal periodo universitario padovano Rosmini aveva chiara la necessità di un rinnovamento scientifico della filosofia (e della teologia), tale da configurarla come *scientia cordis* o, meglio, *mentis et cordis*. Già in una lettera del 9 giugno 1818, da Padova, all'amico Sebastiano De Apollonia, egli affermava: «mi piace sommamente l'argomento che mi scrivete de' vostri studi, cioè il problema: *Come si possano far discendere al cuore le verità percepite dall'intelletto*»[25]. Si trattava dunque di una sensibilità comune alla cerchia degli amici e colleghi universitari. Lo stesso Rosmini, nel 1819, tracciava le linee sintetiche di un interessante piano educativo in quattro momenti, ciascuno diviso in tre parti, relative, rispettivamente, alle scienze religiose, alle scienze umane, alle scienze esatte e naturali. Il primo momento era dedicato alla «coltura del cuore dell'Uomo principalmente per la memoria» (e doveva svolgersi nelle scuole di grammatica), il secondo alla «coltura del cuore dell'Uomo principalmente per la immaginazione» (nelle scuole di retorica), il terzo alla «coltura del cuore dell'Uomo principalmente nell'intelletto» (nelle scuole di filosofia) e, infine, il quarto alla «coltura dell'Uomo alla società, ossia uso dell'Uomo già formato»[26]. Oltre al concetto di «cuore dell'Uomo», ricorrente nei primi tre momenti, era significativo il fondamento biblico che si individuava per ciascun aspetto delle scienze religiose: i libri storici della Bibbia per la religione considerata come rivelata e i libri morali per la religione considerata come giusta (primo momento); i libri poetici per la religione considerata come bella (secondo momento); il Vangelo per la religione considerata come sapiente (terzo momento); i «libri degli Apostoli» per la religione considerata come vera e come utile (quarto momento). Anche in questo abbozzo può essere intravisto il germe di quella «scienza assoluta» di cui si è detto.

[25] *EC*, I, p. 292.

[26] ROSMINI 1883, pp. 476-477. Cfr. RADICE II, 1968, pp. 187-188.

Nel già ricordato elogio di S. Filippo Neri, poi, Rosmini aveva concluso sottolineando come solo «la ragione placidissima» fosse, nel Neri, la «capitana» degli slanci pur ardentissimi del suo cuore:

«Così ne' celeri e infocati moti della sua vita, non il confuso, l'avventato e bestial disordine; ma il limpido, riposato e divino ordine si discerne, e quindi in mezzo all'energica fervidità riesce fuori quella maestosa serenità, e placidezza sublime, ch'io vi accennavo. Nella sua lucida mente adunque sta riposta la prima legge, l'efficace norma della sua vita. Ivi il principio de' moti, di là il comando del muoversi e dello agitarsi della parte inferiore che, senza prevenirlo, l'attendea sempre ubbidiente. Laonde già qui il nodo veggiamo, ove s'amicano soavissimamente fra loro il cuore e la mente, che i falsi filosofi ci voglion far credere inconciliabili nemici, e la cieca e impetuosa sensitività vogliono all'intellettiva anteporre, recando a pretesto, che quella sola rapisca l'uomo all'ingrandimento»[27].

Rosmini chiamava quest'amicarsi e annodarsi di mente e cuore «filosofia celeste, e sapienza verace ... perché dalle regole della mente nata e discesa» e, ancora, «bellezza, che in quanto è imperata dalle regole dell'incommutabile vero, agli occhi nostri presentasi in abito di filosofia, di sapienza e di VERITÀ»[28]. Era probabilmente a questa filosofia celeste che si riferiva quando ipotizzava, come si è visto, una «coltura del cuore dell'Uomo principalmente nell'intelletto».

Tra gli amici del periodo padovano che con più calore e profondità condivisero questi ideali vi era Niccolò Tommaseo. E fu proprio lo scrittore dalmata che, molti anni più tardi, ricordando l'amico scomparso, parlò di una «scienza del cuore»[29]. Lo stesso Tommaseo, nel 1834, aveva dedicato – da Parigi – al Rosmini alcuni significativi versi:

«In Dio mi parli ed io t'ammiro in lui
Alto Rosmin, che in questo esilio porti
D'angelo il cor, di cherubin la mente»[30].

27 ROSMINI 1843, pp. 376-377.

28 ROSMINI 1843, p. 377.

29 *CRT*, III, p. 317.

30 *CRT*, II, p. 263.

Nel carteggio che intercorse tra i due, nella prima metà degli anni venti, si discuteva spesso delle questioni ora «dell'ingegno, or del cuore»[31]. Emergeva certo, tra loro, qualche differenza di orientamento ideale e, ancor più, di temperamento. Tommaseo era più romantico e la sua indole poetica lo avvicinava a una visione del cristianesimo molto simile a quella di Chateaubriand. Egli, inoltre, con un animo sempre in tumulto, anche se spesso chiuso e ripiegato su se stesso, mostrava di apprezzare Foscolo, al quale invece Rosmini, come s'è accennato in precedenza, era indifferente se non ostile: «Dite che i miei versi sanno odor d'Ugo Foscolo – si difendeva Tommaseo – ... Non potete mai nomar Foscolo? E perché mel nomate? Vi nausea il suo cuore? Eppur Foscolo ha bel cuore, per quanto appar da sue lettere. Leggetele, e ne resterete rapito. Io ne feci per molti dì beatitudine. Ma non son per voi. Ben per me. Ch'egli abbia travolta la mente ... io non parlo»[32]. Ma, soprattutto, Rosmini cercava di arginare e di disciplinare la passionalità di Tommaseo. Il 30 ottobre 1825, da Rovereto, gli scriveva:

«Mio caro Tommaseo, ascoltate chi vi parla di cuore ... Fissatevi, mio caro, prendete un posto, frenatevi colle leggi che sono unite al posto che prendete, eseguitene gli offici con costanza e col metodo aborrito e sostenetene i pesi con rassegnazione. A principio sembra che si comprima, di poi s'intende che si regola l'incircoscrivibile immaginazione, seducente principalmente per questo che spesso del suo disordine tenta formare la sua grandezza»[33].

E al Tommaseo che gli obiettava che la filosofia vera è tutta immaginazione, il Roveretano controbatteva sottolineando l'esagerazione di tale pensiero e invitando l'amico a regolare l'immaginazione con l'intelletto. Concludeva perciò:

«Ma non è bisogno di filosofare, mentre basta consultare il cuore; semplice e puro egli vi dice la verità, mentre l'immaginazione v'involge in mille dubbi e vi fa timido e ardito, sospettoso e corrivo. Il

[31] *CRT*, I, p. 92.

[32] *CRT*, I, p. 128.

[33] *CRT*, I, pp. 304-305.

cuore vi mena a Dio, il cuore vi consocia agli uomini e vi fa loro amabile e amante. Ah! serbiamo la fantasia a dar luce alle verità dell'intelletto, a dar risalto alle virtù del cuore»[34].

Rosmini, dunque, opponeva la scienza del cuore o, meglio, le verità dell'intelletto e le virtù del cuore al disordine dell'immaginazione e alle illusioni del romanticismo religioso. Tommaseo era affascinato e soggiogato, intellettualmente e moralmente, dalla forte personalità dell'amico; ma non resse il rapporto e nel 1826 quasi scappò da lui e gli scrisse:

«No, non son fragili, mio caro Rosmini, i legami che ci tengono uniti, se io cerco la distanza per renderli più rispettabili e se sono costretto a fuggire la prossimità dal timore di romperli ... Condiscendete alla mia debolezza, se tale ell'è, e sofferitemi. Questa è la parola ch'io porto non alla vostra mente, ma al cuore: ad un cuore ch'è più puro, ma non men sensitivo del mio»[35].

Rosmini non ruppe l'amicizia, ma non rinunciò ad ammonire: «Guai se il cuore si pasca d'illusioni!»[36].

L'influenza rosminiana non era l'unica che agisse sul Tommaseo, altre se ne erano aggiunte, forse non completamente accettate dal dalmata e peraltro non ignote allo stesso Rosmini. Il Roveretano tuttavia le respingeva con nettezza, mentre Tommaseo non era completamente immune alle loro suggestioni, se ne lasciava contagiare, forse anche inconsapevolmente, e ciò lo allontanava dall'amico. Emblematico, in questo senso, appare il caso della figura e dell'opera di Carlo Antonio Pezzi. Era il Pezzi un sacerdote, nato a Venezia nel 1754: travolto dall'effervescenza seguita alla Rivoluzione francese, abbandonò l'abito e insegnò filosofia nei licei di Trento e di Treviso. Nel periodo della Restaurazione si spostò in diverse città italiane, tra le quali Padova, e nel 1827 emigrò in Svizzera e quindi a Parigi, dove morì, quasi ottantenne, nei primi anni '30. Scrisse circa sessanta opere,

[34] *CRT*, I, p. 311.

[35] *CRT*, I, p. 341.

[36] *CRT*, I, p. 342.

tra quelle pubblicate e quelle rimaste inedite. Era segretario per le lettere dell'Accademia letterario-scientifica di Treviso, quando, nel 1821, su proposta del Paravia, vi fu iscritto, come socio corrispondente, Rosmini[37]. Il Roveretano possedeva pure le sue *Lezioni di filosofia della mente e del cuore*, pubblicate in due volumi a Padova nel 1821[38]. In quest'opera, il Pezzi dedicava una larga parte all'antropologia (l'uomo fisico, organico, vegetante, sensifero, animale, sensibile, conoscitore, cosciente e riflessivo, fantastico), parlava dei bisogni morali (cognizione della verità, bellezza, conseguimento del bene), discuteva delle passioni, dei sentimenti, dell'anima, dell'indole del cuore umano. Ma erano soprattutto interessanti le pagine che, con animo che si potrebbe dire post-rousseauviano, egli dedicava alla religione. Affermava, dunque, che

«le religioni stabilite nel mondo hanno due parti affatto distinte, che dal volgo si confondono insieme. La prima è il loro sostegno comune a tutte e sempre uniforme in ogni tempo ed in ogni luogo; e questo sostegno è appunto la religione della natura. La seconda è la loro superficie, diversa in tutte, secondo la varietà de' tempi e de' luoghi, la quale risulta da dogmi, da leggi, da forme di culto, che si venerano come rivelate da Dio, e che vengono perciò distinte col nome di *religione rivelata*»[39].

È evidente l'analogia tra questa visione di Pezzi e quella che Rosmini avrebbe, più tardi, criticato in Constant. Il professore veneto, poi, distingueva nella religione della natura due aspetti: il culto esteriore e la religione del cuore. E osservava: «La parte essenziale della religione è quella del sentimento, perché l'esterna, se non è accompagnata dall'altra del cuore, potrà bensì riscuotere l'approvazione degli uomini, ma non quella di Dio»[40]. Insisteva, pertanto, sull'affetto, sulla tenera riconoscenza, sulla sacra fiamma dell'amore di

[37] RADICE II, 1968, p. 359.

[38] In BRS. Sul Pezzi cfr. CAPONE BRAGA 1942^2, II 2, pp. 96-97.

[39] PEZZI [1821], II, p. 190.

[40] PEZZI [1821], II, p. 192.

Dio: «Ci ha separati da Dio la nostra freddezza per lui; un riaccendimento di amore è dunque il solo che possa riunirci»[41]. Era questa la religione del cuore, che si esprimeva, ancora, nella purificazione del cuore[42], nell'offerta a Dio della propria libera attività, nel sacrificio del cuore[43], nella preghiera:

«La preghiera è il bisogno di un'anima che adora, che ama, ch'è grata, ch'è indigente e pentita, ch'esprime e sfoga così i fervidi sentimenti dai quali è compresa, e che perciò lo fa tanto più spesso, quanto più vivamente di questi sentimenti avvampa ... Certo che la preghiera dev'essere una soave effusione dell'anima, perché poi se vi si unisse il disagio, la frivolezza, la loquace ripetizione, la prolissità, allora entrerebbe nel catalogo delle punizioni, e, trasformata in cosa materiale, cesserebbe di essere un atto di religione»[44].

Rosmini, che conosceva queste riflessioni, un po' vaghe e generiche sul piano dogmatico e teologico, anche se calde di passione sentimentale e religiosa, non se ne mostrava influenzato e neppure realmente interessato. Tommaseo, al contrario, ricordava Pezzi con partecipe simpatia: «Cuore buono, ingegno desto, umore gaio, piacente persona. Amò il popolo, sovvenne povero a' poveri ... De' pensieri che ornarono la sua giovane vita, non si spogliò in tutto coll'andare degli anni: e sebbene condiscendente talvolta a men che cristiani ragionamenti, fu veduto a Padova in una chiesa deserta pregare ginocchioni»[45]. Il Tommaseo, in realtà, non aveva grande stima (e forse neppure approfondita conoscenza) del pensiero di Pezzi, ma era sensibile al fascino della sua religione del cuore, non come dottrina della religione naturale (che considerava «sogno storico e sogno politico»), ma come religiosità vissuta:

«E non sarà, spero, senza frutto l'esempio di quest'uomo che, ad

[41] PEZZI [1821], II, p. 193.

[42] PEZZI [1821], II, p. 194.

[43] PEZZI [1821], II, p. 197.

[44] PEZZI [1821], II, pp. 197-198.

[45] TOMMASEO 1843, pp. 136-137.

ora ad ora dimentico de' suoi doveri e sdegnoso delle consolazioni che la religione serba agli umani dolori, pur costretto dalla bontà del cuore, ad esse ritorna, e l'anima sbattuta da lunghi travagli in esse riposa. E forse la preghiera secreta ch'egli nel duomo di Padova solo ginocchioni pregava a Maria, vivrà più lungamente nella memoria degli uomini, che tutte le opere di lui che furono molte: ... dove l'erudizione varia, le intenzioni sovente lodevoli, l'ingegno vivace; ma leggero il concetto, improprio lo stile»[46].

Tommaseo infine lodava il corso di studi per la gente del popolo, scritto dal Pezzi: «bel concetto e da onorare di per sé solo l'ingegno d'un uomo»[47].

4. *Le critiche al cristianesimo sociale*

Lasciata la Milano di Manzoni e di Rosmini, due personalità preminenti e forti e forse per lui soffocanti, Tommaseo si trasferì a Firenze dove trovò un ambiente che gli era più congeniale. Entrò infatti nel sodalizio dell'«Antologia» e strinse intensi rapporti amicali e intellettuali con Vieusseux, con Capponi, con Lambruschini[48], che lo introdussero a interessi etico-politici e sociali. I moti europei (in particolare francesi e italiani) del 1830-31 accelerarono questa maturazione di un orizzonte intellettuale nuovo e, per molti aspetti, ormai post-rosminiano. Le discussioni con Capponi e soprattutto con Lambruschini nel 1831-32[49] e l'incontro con Lamennais nel dicembre 1831 saldarono lo spirito «ginevrino» tipico del gruppo toscano (che aveva guardato con interesse al Constant e soprattutto al Sismondi), con una simpatia per certo solidarismo sansimoniano e con una calda ammirazione per il movimento di Lamennais, Lacordaire e Montalembert. Nei toscani e soprattutto in Tommaseo vi fu

46 TOMMASEO 1843, pp. 137-138.

47 TOMMASEO 1843, p. 138. Cfr. anche TOMMASEO 1937.

48 CIAMPINI 1945; PITOCCO 1972; CARPI 1974; SPADOLINI 1985; SESTAN 1986; BAGNOLI (ed) 1994.

49 TOMMASEO 1963.

allora l'anelito a coniugare una riforma religiosa in senso democratico-evangelico con un cristianesimo sociale attivo e innovatore[50]. In quello stesso momento, Rosmini scriveva le *Cinque Piaghe*. Lo scambio epistolare, che intercorse tra i due amici nel 1832, offre dunque la possibilità di cogliere la differenza nelle due prospettive riformatrici. In prima approssimazione, tale differenza può essere indicata nella distinzione tra una spiritualità incarnazionista (Tommaseo) e una spiritualità escatologista (Rosmini).

Il 10 ottobre 1832, da Firenze, Tommaseo scriveva al Roveretano:

«Il nostro Salvatore, anche temporalmente parlando, dev'essere Cristo ... Egli venne a recare la buona novella ai poveri, egli empie di beni il famelico, egli non solo rimette i peccati ma sana i languori e le infermità nel popolo; egli comanda alle febbri, e le febbri fuggono. Atteniamoci a questo esempio ... Il mondo si è impadronito de' materiali interessi; e con essi, quasi con chiave, apre e serra il cuore degli uomini: di quest'interessi la religione si faccia ella dispensatrice, non per tiranneggiarli ma per guarentirli e diffonderne l'equabile godimento. Allora gli uomini ritorneranno religiosi, come al vedere i miracoli di Gesù Cristo le moltitudini credevano in lui. Voi vedete che il Cattolicismo ne' tempi e ne' luoghi dove mantenne il suo spirito e la sua forza, si presentò sempre come un benefizio sociale: pensiamo a far di lui un elemento della sociale rigenerazione; e doppia gloria ne verrà a Dio, doppia agli uomini utilità»[51].

Rosmini gli rispondeva, dal Calvario, il 18 ottobre successivo:

«Il Vangelo basta a se stesso. Dio è tutto, e il giusto ne' beni eterni ha tutto il suo cuore; è da ciò, appunto, che scorre da se stessa la felicità anche temporale, come un fiume uscente dal mare ... In tal modo gli interessi umani non sono cercati *direttamente*; è il solo regno di Dio che hassi direttamente a cercare: 'Cercate prima il regno di Dio e il resto viene da sé e tutte queste cose vi saranno aggiunte, perché sa il Padre celeste che ne avete bisogno'. La Chie-

[50] PASSERIN D'ENTRÈVES 1993.

[51] *CRT*, II, pp. 216 e 218.

sa ne' suoi Santi mostra una sapienza più alta ancora, una sapienza non intesa dal mondo, anzi chiamata stoltezza; ella fugge i beni materiali, ella vive d'astinenza, di mortificazione, di volontaria povertà, ed ha scritto sul suo petto *beati pauperes*»[52].

Se Tommaseo voleva che la buona novella evangelica si incarnasse nella storia e la Chiesa contribuisse alla rigenerazione sociale, producendo benefici temporali per l'umanità, Rosmini vedeva un decadimento nell'eccessivo interesse della Chiesa per le questioni temporali e desiderava piuttosto che essa si depurasse da tali scorie terrene così che la Sposa celeste fosse più bella per il suo Sposo. In questa luce egli leggeva pure gli avvenimenti contemporanei:

«Allora appunto che la Chiesa è carica delle spoglie dell'Egitto come di altrettanti trofei, allora ch'ella pare divenuta l'arbitra delle sorti umane, allora solo ella è importante; ella è il Davidde oppresso sotto l'armatura di Saulle: quello è il tempo del suo decadimento. E l'Eterno che vigila a' suoi destini, dopo averla così umiliata, averle fatto conoscere ch'ella è composta di uomini soggetti alla tentazione, averle mostrato per una amara esperienza che in Lui solo ella è forte e può confidarsi, mosso a pietà di lei, concede alla ferocia del secolo di buttarsi sui beni temporali della Chiesa e farne bottino, riducendola, in tal modo, a quella sua originaria semplicità che, amabile sopra ogni bellezza muliebre, trae di nuovo a sé tutto per tutto nuovamente deporre al cenno non degli uomini ma dello sposo, quando le dice: 'Sorgi, t'affretta, amica mia, colomba mia e te ne vieni'»[53].

Su questa ecclesiologia sponsale, sotto il segno della bellezza, occorrerà ritornare. Si può però notare, intanto, come essa si inscrivesse nella prospettiva spirituale dell'escatologismo e come su di essa si fondasse la coeva riflessione delle *Cinque piaghe*.

La differenza tra l'orizzonte di Tommaseo e quello rosminiano si rifletteva, infine, pure – sul piano intimo personale – negli atteggiamenti e stili di vita propugnati. Tommaseo

[52] *CRT*, II, pp. 220-221.

[53] *CRT*, II, pp. 221-222.

stigmatizzava tanto l'incredulità e l'anti-clericalismo dei rivoluzionari quanto, soprattutto, l'uso strumentale e politico della religione da parte dei governi illiberali e, cercando di mediare con l'animo rosminiano, affermava:

«Io stimo, dunque, erranti del pari, sebbene in direzione contraria, le due parti; ... e, poiché ormai la lotta è inevitabile, io la credo ordinata acciocché si riveli il pensiero di molti cuori. Questo pensiero, dal canto nostro, dev'essere mite, non iroso, un pensiero del cuore, un senso del cuore, *mens cordis*, lo so: ma certe verità, per affettuoso che sia il lor linguaggio, son dure a sentire, e quando tutti le tacciono, un uomo, pochi uomini debbono a costo della vita, gridarle»[54].

A questo tono un po' retoricamente enfatico, Rosmini replicava richiamando al vero spirito evangelico della *mens cordis*:

«Non ha l'uomo altra incombenza che quella de' propri doveri morali, conformandosi a colui che disse: *imparate da me che sono mite ed umile di cuore*. Ma chi segue il Vangelo nella sua umiltà e mitezza, è leale e generoso; non teme di annunziare tutta la verità che è il suo bene e di confessar Cristo; e non sa fare, né per viltà, né per ingannevole speranza di produrre un bene che Dio non vuole, alcuna transazione colle massime carnali, e collo spirito omicida di questo mondo»[55].

E al dalmata, che si mostrava in disaccordo col «principio di passività» in nome di un attivismo evangelico sociale operativo[56], Rosmini rispondeva chiarendo proprio il fondamento

[54] *CRT*, II, pp. 216-217.

[55] *CRT*, II, p. 220.

[56] Il 25 dicembre 1832, il Tommaseo scriveva infatti a Rosmini: «Che dalla solitudine dell'anima debba dileguarsi ogni cosa fuori che l'anima e Dio, sta bene; ma coll'anima e con Dio possono stare sempre presenti tutti i nostri fratelli e tutti i mezzi che Dio ci mostra più acconci al bene loro. Che il riposo continuo della Vergine sia cosa divina, verissimo; ma l'azione di Gesù Cristo, de' suoi profeti, de' suoi Santi tempera in parte la generalità della regola che voi ponete. Sapientissimo è il fine vostro e mira a togliere quest'ambiziosa arroganza che domina in alcuni d'intrudersi a fare il bene con mezzi non sempre buoni; ma permettete ch'io vi

escatologico sotteso a quel suo principio di vita e di condotta:

«Tutta la vita, la perfezione, la morale cristiana sta nel dare giusto peso a questa parola *Eternità*. Ma ella è futura ... È il punto fuori del mondo, sul quale la religione punta la leva e muove il mondo stesso. O conviene rinunziare alla religione o conviene ammettere che questo è vero. Se questo è vero, tutto è indifferente fuori che Dio, fuori che la parola di Dio, i segni della volontà di Dio, i mezzi conosciuti pe' segni della volontà di Dio; insomma, Dio solo in tutte le cose, *et exaltabitur Dominus solus*»[57].

Sempre nel 1832, dopo aver anch'egli meditato sui moti del 1830-31, Giuseppe Mazzini fondava la «Giovine Italia» e precisava altresì il suo romanticismo religioso nel senso di una religione civile, dove era evidente l'influenza delle «religioni del progresso»: della fede nell'avvenire di Saint-Simon (che avrebbe poi avuto una sua continuazione nella religione dell'umanità di Comte). Proprio per questo, sempre nel 1832, ebbe luogo una polemica tra Mazzini e Sismondi, al quale non piaceva la svalutazione della fede del popolo. Mazzini, peraltro, mostrava – in quel momento – un certo interesse per le posizioni di Tommaseo e, anzi, gli scrisse nel 1834. L'operetta mazziniana *Fede e avvenire* (del 1835) chiariva il senso di queste aperture. Nell'ambito di un'impostazione dalle evidenti (fin dal titolo) ascendenze sansimoniane, Mazzini tentava di recuperare il radicalismo democratico neo-cristiano di Lamennais, svolgendolo però in un profetismo laicizzato, in un cristianesimo civile. Questa prospettiva non poteva interessare Tommaseo, che, appunto nel 1835, con l'opera *Dell'Italia* (in cui, peraltro, il suo cristianesimo sociale si apriva ad accenti da socialismo utopi-

dica, esser vizio ancor più diffuso nella Società e più colpevole, la *quiete*, la *pace*, il *riposo continuo*, laddove il muoversi e l'operare sarebbe urgente. E ad ogni modo, non amerei proposto a norma generale di perfezione quello che non dev'essere comune a tutti gli uomini in tutti i tempi. La condizione, da ultimo, da voi posta alla liberalità, *quando il prossimo glielo addomanda*, mi pare in certi casi angusta od almeno non tanto larga quanto il consiglio evangelico» (*CRT*, II, pp. 230-231).

[57] *CRT*, II, pp. 232-233.

stico *buchézien*), polemizzava coi mazziniani. Per il dalmata – come egli chiarì ancora nel 1836 in una lettera ad Alessandro Poerio – era essenziale il riconoscimento della bellezza anche umana del cristianesimo e della stessa Chiesa: vi era in questo un'eredità di Chateaubriand, ma forse anche più d'una suggestione rosminiana. E se Mazzini aveva scritto *Fede e avvenire*, Tommaseo – nel 1838-39 – scrisse *Fede e bellezza*. Inoltre, nello scrittore di Sebenico, vi era una forte radice, analoga a quella di Sismondi, dall'impronta popolare e talvolta populista[58], che lo allontanava ancor più da Mazzini come già lo aveva staccato da Lambruschini. Nell'ultima lettera del loro fitto carteggio, nell'aprile 1832, Tommaseo aveva infatti scritto a Lambruschini: «Quando si rammenta che la religione non è già un arnese da far comodo ai filosofi, [ma] è il bisogno di tutta intera l'umanità, e più che d'altri, del semplice, del debole, dell'infelice, il bisogno dell'immaginazione e del cuore non meno che dell'intelletto, si conosce allora che il voler tutt'a un tratto sbarbicare certi pregiudizi (quand'anco sian tali) è pregiudizio doppiamente dannoso». E concludeva affermando la necessità di «fondare piuttosto che distruggere, avvicinare piuttosto che disunire, aver sempre l'occhio al popolo piuttosto che agl'increduli, senza però volere urtare nemmeno questi»[59].

Vi era in tali parole qualche eco delle discussioni con Rosmini, ma emergeva pure chiaramente l'ambiguo sentimento di Tommaseo verso la religiosità popolare. Da una parte appariva in lui un'esigenza muratoriana di devozione regolata e schietta (proprio in quegli anni leggeva Muratori[60]), dall'altra era pure forte il gusto romantico e chateaubriandiano per i sentimenti popolari (nel quale il mito del popolo si congiungeva con la religione del cuore, in una sintesi d'ascendenza rousseauviana presente anche in Lambruschi-

[58] PASSERIN D'ENTRÈVES 1993, p. 258.

[59] TOMMASEO 1963, pp. 210-211.

[60] TOMMASEO 1946³, pp. 126-127. Tommaseo, più tardi, avanzò un acuto parallelo tra Muratori e Rosmini (*CRT*, III, pp. 487-490), senza peraltro spingersi a considerare le fonti muratoriane del pensiero rosminiano.

ni). Questo spiega la sua attrazione (insieme con una relativa repulsione, almeno per alcuni aspetti) per forme tradizionali di pietà popolare come la processione del *Corpus Domini*[61].

A Montpellier, il 16 maggio 1839, Tommaseo annotava sul suo diario: «Mi comunico. Sento Dio. Non preghiere, ma aspirazioni senza parola. Sento il mio corpo e la materia rinnovellata dal Sacramento. Al sermone del Guyon queste parole mi si configgono nell'anima: '*le sang de l'agneau de Dieu qui coule dans nos veines*'». E il 18 maggio: «La padrona di casa mi compra un abitino della Madonna: dall'una parte la Vergine, dall'altra due cuori, uno trafitto e sanguinante: brucio i due cuori, pronunziando le parole '*in spiritu et veritate*'. L'imagine della Vergine bacio e mi metto al seno»[62]. Tommaseo dunque non era favorevole alla devozione al S. Cuore, che forse gli appariva troppo materiale. Eppure, anche considerando quest'ultimo episodio, Omodeo ha parlato, non senza qualche ragione, di «sensualismo religioso» del dalmata, perché sperimentava sensualmente le gioie ricavate dai sacramenti e la sua devozione rivelava pur sempre una «sfumatura sensuale»[63]. In effetti la religiosità di Tommaseo, ancorché saldissima nel suo cattolicesimo e tormentatamente (e tortuosamente) legata alla pietà del popolo di Dio, non era esente da qualche commistione con aspetti terreni e carnali. Era, in qualche modo, un'esasperazione della prospettiva incarnazionista e manifestava un cuore inquieto e agitato («bellezza vuole battaglia: e di battaglia esce

[61] Nel 1833 annotava: «Veggo la processione del Corpus Domini. La vista di que' buoni cappuccini, raccolti e venerabili, mi muove quasi alle lagrime. La banda sonava Rossini: e guastatori, soldati, dragoni, curiali, osceno corteo. L'aria stupida o sbadata di tutti quasi gli altri frati e dei preti, faceva pietà. Pure se questa processione si abolisse sarebbe un danno. Pochi ne intendono il senso, ma molte anime pie lo indovinano. È una consolazione a molti, una rimembranza a tutti» (TOMMASEO 1946[3], p. 127). Anche in *Fede e bellezza*, Tommaseo inserì la descrizione di una processione del *Corpus Domini*. Si ricordi peraltro che nel 1848, a Milano, alla processione del *Corpus* prese parte anche Mazzini.

[62] TOMMASEO 1946[3], pp. 301-302.

[63] OMODEO 1951, p. 504.

amore» avrebbe scritto in *Fede e bellezza*) anche se per ansia di riforma religiosa e di rinnovamento sociale. Tutto questo avvicinava Tommaseo a Lamennais, ma lo allontanava da Rosmini.

Un'importante lettera del Roveretano all'abate bretone, del 22 marzo 1837, può allora essere assunta come cifra emblematica delle differenze tra la spiritualista rosminiana, col suo escatologismo, e questi esiti ottocenteschi della prospettiva incarnazionista. Scriveva Rosmini:

«Quando i discepoli di Gesù Cristo volevano opporsi colla forza all'autorità pubblica che lo catturava, rispose loro delle parole sempre mai memorabili ... Ma Gesù Cristo disse espressamente che non volea usare di cotali mezzi, e ne rese questa ragione, che non dovea egli conquistare il suo regno, siccome fanno i re del mondo, coi mezzi del mondo; ma che gli dovea venire il regno da un principio invisibile e soprannaturale, solo potente a soggiogare le anime: *Regnum meum non est de hoc mundo*»[64].

Rosmini poi individuava le contraddizioni del cristianesimo sociale di Lamennais (ma anche di Tommaseo e di altri che ne condividevano le posizioni):

«Talora vi ritirate da tutto il mondo, e allora la vostra patria è il cielo, e la vostra ricchezza è la nudità del Crocifisso; e poco stante dimostrate una nazionalità, che è ben tutt'altro dalla cristiana carità e parlate di finanze, d'industria, di commercio, come se Gesù Cristo, costituendovi suo sacerdote, vi avesse dato la missione di occuparvi tutto delle cose terrene ... Non siete mai tanto eloquente come quando detestate la forza bruta che aspirò sempre a farsi regina del mondo; e poi invece d'opporle la forza occulta e tutta spirituale, che opera nell'anima e che senza contrasto conquista il mondo, voi ricorrete a questa stessa forza bruta, e ne parlate in modo da far credere che in essa solo riponiate tutte le vostre speranze. Eh! no, la Chiesa non opera e non opererà mai così; perocché il suo divin Fondatore ha già detto che il regno di Dio viene *senza osservazione*, e non coi tumulti e colle rovine»[65].

[64] *EA*, II, pp. 214-215. Cfr. MISSORI 1963.

[65] *EA*, II, pp. 217-218.

Rosmini concludeva la lettera con uno stringente e cruciale interrogativo: «è egli possibile che ritirandoci dall'ordine spirituale, noi ci restringiamo nell'ordine puramente temporale? Questa parola, a cui mi sono abbattuto nei vostri scritti, mi ha inorridito. E che spera di trovare un Sacerdote di Gesù Cristo in un ordine *puramente temporale*? No, non sarà soddisfatto il suo cuore giammai»[66]. Alle troppo facili sicurezze del cristianesimo sociale, Rosmini opponeva un'agostiniana inquietudine del cuore.

5. *Una Scienza nuova*

Nelle *Cinque piaghe*, a proposito della insufficiente educazione del clero (piaga della mano destra della Chiesa), Rosmini tracciava la parabola discendente – in quattro epoche – delle scuole cristiane e dei libri usati in esse. I momenti successivi – com'è noto – erano quelli «della Scrittura, de' Padri, degli scolastici e de' teologi»[67]. Nei primi secoli scienza e santità erano unite strettamente, anzi unificate, perché la scienza «conteneva la santità nelle sue stesse viscere»[68]. Ma poi, affermava Rosmini, nei secoli XII e XIII, con la Scolastica, andò perduta quell'unità del periodo apostolico e patristico. Si ebbero *Somme* e *Compendi* che abbandonarono «interamente tutto ciò che spettava al cuore e alle altre facoltà umane, curandosi di soddisfare solo alla mente. Quindi questi nuovi libri non parlarono più oggimai all'uomo come gli antichi; parlarono ad una parte dell'uomo, ad una facoltà sola, che non è mai l'uomo: e le scuole acquistarono così quel carattere angustioso e ristretto che formò degli scuolari una classe separata dal restante degli uomini»[69]. La divisione, nelle scuole, della formazione «del cuore da quella della

[66] *EA*, II, p. 218.

[67] ROSMINI 1848, p. 64.

[68] ROSMINI 1848, p. 67.

[69] ROSMINI 1848, pp. 60-61.

mente»[70] portò anche a una decadenza dei costumi del clero. Il programma rosminiano era allora quello di recuperare l'unità di scienza e santità, l'integralità del cuore e della mente. Si trattava di una integralità antropologica (naturale e soprannaturale) che però diventava pure prospettiva epistemologica, programma educativo, progetto pastorale: rinnovamento della filosofia e della teologia; formazione completa, umana e 'sapienzale' (soprattutto del clero); bellezza più splendente della Chiesa nella comunione profonda di clero e popolo.

Già Tartarotti, nel Settecento, come si è visto, aveva proposto un ritorno a Platone quale antidoto alle vanità della Scolastica e come via a regolare, insieme, l'intelletto e il cuore[71]. E Rosmini nella prefazione agli *Opuscoli filosofici* (che erano le sue prime pubblicazioni teoretiche), parlava di una filosofia che come «è l'interprete della natura, così è pure l'interprete dei voti del cuore umano»[72]. Per lui il sensismo, il materialismo, il naturalismo erano filosofie non solo fredde ma, soprattutto, mute rispetto agli interrogativi del cuore[73]. Anche il criticismo kantiano, tuttavia, pur spesso bello e giusto nella forma, nella sua essenza di soggettivismo trascendentale era un'illusione e segnava la chiusura in un orizzonte insuperabile: «allora il cuore si agita in un'angoscia inesprimibile: un serio e tristissimo sentimento opprime l'anima»[74]. Ecco perché Rosmini, scrivendo il 19 aprile 1831 al card. Zurla, lamentava la mancanza di una filosofia luminosa e realmente soddisfacente per le necessità della mente e del cuore.

La prospettiva rosminiana era vicina – ma pure irriducibilmente distinta – rispetto alle forme di platonismo cristiano ontologista, da Malebranche a Gerdil (e, per certi aspetti, a

[70] Rosmini 1848, pp. 66.

[71] Tartarotti 1731, pp. 143-144.

[72] Rosmini 1850, p. 241.

[73] Rosmini 1941, II, p. 124.

[74] Rosmini 1990, p. 272.

Gioberti). Era, invece, una ripresa pascaliana, ancorata a una struttura di agostinismo tomistizzante (speculare al tomismo agostinizzante di Contenson e di Serry). E così il «pari» pascaliano (nonché il «Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, non dei filosofi e dei dotti» del *Memoriale* di Pascal) si trasfondeva in una originale combinazione di argomento ontologico e teologia negativa. Nei *Principes Metaphysiques de la morale chretienne*, Gerdil aveva affermato: «Le soin que les Philosophes ont eu de dépouiller la notion juste et commune de la Divinité des fausses et grossières idées, que les préjuges des sens, de l'imagination, et de l'éducation lui avoient ajoutés, a été la cause, que plusieurs ont cru, que l'idée de Dieu n'étoit que négative, et nullement positive, quoiqu'elle soit réellement très positive»[75]. Rosmini possedeva quest'opera gerdiliana[76] e, sulla copertina, vi aveva annotato: «Dell'idea negativa di Dio p. 23 [è quella del passo citato] par che s'opponga a S. Tommaso c'era caduto anch'io in questo errore». Una nota del *Nuovo Saggio* chiarisce tale affermazione rosminiana (peraltro interessante perché dimostra, come si è già accennato, che il Roveretano, probabilmente per l'influenza dell'Oberrauch, aveva inizialmente aderito a una prospettiva poi ripudiata). Dopo aver parlato di Cusano, dei platonici fiorentini del Rinascimento, di Malebranche, secondo i quali le cose si conoscono per l'essere, l'essere si conosce per se stesso ed è Dio (perciò l'idea di Dio è positiva), Rosmini, nel *Nuovo Saggio*, annotava:

«Il Cardinale Gerdil manifestò la stessa opinione nella sua celebre opera contro Locke, e in difesa del P. Malebranche. Ciò che è sfuggito a tutti questi autori si fu, per quanto mi sembra, la grande distinzione tra l'*essere in potenza* (idea, essenza dell'essere), e l'*essere in atto* (Ved. n° 530 e segg.); mediante la quale distinzione S. Tommaso (S. I, II, I) dimostra che Iddio non è tra le cose note per se stesso. Questi dicono: 'L'essere non si può pensare privo dell'essere dunque l'essere esiste'. Qui c'è equivoco nella parola *essere*. Se per essere intendete l'*essere ideale*, certo non potete pensarlo senza

[75] GERDIL 1806, p. 23.

[76] In BRS.

che sia, e che sia necessariamente, ma non dovete confondere l'*essere ideale* coll'*essere sussistente*. Tuttavia nel ragionamento del Ficino e del Tommassini, che è anche quello del Cartesio e di san Anselmo, e del quale in S. Agostino e in molt'altri antichi sono le tracce, trovasi un elemento vero e profondo, che mi riserbo di dichiarare in luogo opportuno»[77].

L'argomento ontologico, secondo Rosmini, era valido sul terreno, appunto, dell'ontologia cioè dell'essere ideale. Esso poteva giungere ad affermare l'idea dell'esistenza dell'essere assoluto reale con un ragionamento ideale-negativo (teologia naturale), ma non a conoscere Dio, non a un'idea positiva di Dio. Dio stesso rimaneva incomprensibile. Anche dopo la rivelazione (esteriore) divina, la 'comprensibilità' di Dio restava nei limiti di un concetto negativo che, tuttavia, lo contraddistingueva[78]. Ma se nella cognizione naturale, l'idea di Dio era un'idea pura negativa e, come diceva Rosmini, nuda, diverso era il caso della cognizione soprannaturale, che l'uomo otteneva per mezzo della grazia (rivelazione interiore):

«Nella cognizione soprannaturale quelle idee non restano svestite e fredde; ma esce da esse un sentimento (percezione) che le avviva, e mette in esse qualche cosa del positivo: il che è ciò che nelle divine Scritture si chiama intender col cuore. Per questo sentimento l'uomo della grazia percepisce e vede in quelle idee ciò, che in quelle medesime idee non vi percepisce né vede l'uomo della natura. Quindi questi conosce e non conosce la stessa cosa che conosce quello: cioè ha lo stesso oggetto nella mente, ma non gli è rivelato allo stesso modo»[79].

In ogni caso, questo intendere col cuore – questa percezione, cioè, della sostanza divina – non poteva essere inteso come idea pura positiva di Dio[80].

La rivelazione esteriore, dunque, faceva conoscere Dio at-

[77] ROSMINI 1934b, II, p. 392. Cfr. AMATO 1967.

[78] ROSMINI 1983, I, p. 96.

[79] ROSMINI 1983, I, p. 111.

[80] ROSMINI 1983, I, p. 136.

traverso relazioni con le cose naturalmente conosciute e per mezzo delle potenze naturali dello spirito umano: era tutta ideale e tutta composta di idee negative. La rivelazione interiore, propria della grazia, accresceva invece l'uomo di nuove potenze (soprannaturali): faceva conoscere Dio per esperienza, immediatamente, cioè attraverso una comunicazione della sua stessa sostanza allo spirito umano. La rivelazione interiore, pertanto, era tutta composta di percezioni, di sentimenti:

«ma come noi abbiamo la facoltà di riflettere su tutti i sentimenti che noi proviamo, così possiamo anco riflettere sopra di lei, e osservare almeno fino a un certo segno ciò che avviene in noi in quella soprannaturale comunicazione, massime nel tempo delle grazie speciali, e attuali, e queste osservazioni metterle in parole, ordinarle in iscienza, e questa è la teologia mistica che dicono *dottrinale* mentre la stessa comunicazione con Dio la dicono *sperimentale* e anch'essa veramente si può dire scienza, perché Iddio è un oggetto per sé conoscibile, e quindi a differenza dell'altre cose il sentir lui, come abbiam detto è conoscerlo, e anzi non si dà di lui altro vero conoscerlo che pure il sentirlo»[81].

Rosmini, quindi, distingueva nella cognizione che gli uomini possono avere di Dio, nella vita terrena, due forme speculative: la teologia rivelata o comune e la teologia mistica o segreta[82]. Quest'ultima, essendo una scienza sperimentale, implicava quell'unione di scienza e santità, che era stata tipica dell'età apostolica e patristica e che era andata perduta – come si è visto – con la Scolastica:

«Quindi s'intende ragione per la quale i Padri insegnano che perfetto teologo non può essere mai di quelli, che non congiungano allo studio la santità della vita e l'esperienza de' veri eterni. Perocché privo di questa l'uomo non potrebbe intendere tutta questa parte di cui parliamo, di secreta e sublimissima teologia. Un'altra scienza si potrà sapere senza la bontà della vita, quella delle cose soprannaturali e divine no; perocché di questa una grande, e la

[81] ROSMINI 1983, I, p. 227.

[82] ROSMINI 1983, I, p. 228.

miglior parte nasce dall'esperimento che l'uomo ha di Dio, il quale non comunica se stesso a cui nol fa degno»[83].

L'unione di scienza e santità portava – come Rosmini osservava nelle *Costituzioni dell'Istituto della Carità* – alla «scientia practica Dei, seu sapientia»[84]. Ciò significava, da una parte, la possibilità di una carità unita alla sapienza[85], dall'altra l'impossibilità di una sapienza solo della mente e non anche del cuore. Non era infatti, secondo Rosmini, «degna del titolo di Sapienza quella cognizione che nulla opera sul cuore umano e che, quasi inutile peso, ingombra la mente dell'uomo mortale senza accrescergli i beni, senza diminuirgli i mali, e senza appagare o consolare almeno di non menzognera speranza i perpetui suoi desiderj»[86]. Vi era dunque una «dualità» del sapiente: la dualità dell'unione di mente e cuore, di pensiero e azione[87]. Perciò la filosofia come sapienza (o come scienza della mente e del cuore) era più della filosofia come scienza solo teoretica (cioè come lumi della ragione)[88]. La seconda riguardava solo la cognizione della verità, mentre la prima a questa cognizione aggiungeva l'esercizio della virtù. La sapienza, poi, sarebbe stata tanto più

[83] ROSMINI 1983, I, pp. 231-232.

[84] *Cost.* n. 801.

[85] *Cost.* n. 183.

[86] ROSMINI 1977a, p. 31.

[87] Scriveva infatti Rosmini: «Di qui la dualità dello stesso sapiente, tanto diverso dallo scienziato. Ché il sapiente nasce dalla piena conformazione dell'uomo reale colle idee, e per mezzo delle idee con tutto l'ordine delle cose reali: conformazione che niuno gli può dare se egli non la dà a se medesimo colla propria attività, cioè colla libera potenza di volere, la quale sola rende pratico, cioè operativo, lo stesso pensiero. E tutta quest'azione della volontà, benché sia comunicata al pensiero, è però distinta dal pensiero teoretico che si ferma nelle idee e nelle notizie; è un'azione unita al pensiero, ma non confusa con lui, un'azione del soggetto sopra il soggetto, a cui il pensiero diventa mezzo e stromento, dalla quale, il diremo di nuovo, il soggetto reale – persona umana – rimane modificato e nobilitato, partecipando della divina eccellenza delle stesse idee, senza poter giammai trasformarsi in esse» (ROSMINI 1850, p. 146).

[88] ROSMINI 1850, p. 147.

alta e sublime quanto più grande fosse stata la virtù, ma anche quanto più profonda la cognizione della verità[89]. Nel caso della cognizione della verità di Dio, si è già visto che essa poteva avere due forme: naturale (rivelazione esteriore) e soprannaturale (rivelazione interiore). Rispetto a tale cognizione si sarebbero avute, dunque, due forme di sapienza, due *scientiae mentis et cordis*: solo quella soprannaturale, tuttavia, agendo con la grazia anche sul cuore (cioè sulle virtù) e portando all'«uomo nuovo», poteva propriamente dirsi «scienza nuova». Nel grande discorso sulla carità, Rosmini osservava:

«Consultate le Sacre Lettere: troverete che vi si distinguono due scienze, l'una che viene dal basso all'alto, e l'altra che discende dall'alto al basso. Udite lo stesso Apostolo: '*Poiché l'occhio*, dice, *non vide, né l'orecchio udì, né ascese nel cuore dell'uomo, quali cose ha Iddio preparato a coloro che amano*' (I Cor. II, 9). Non vediamo qui noi una scienza che '*ascende nel cuor dell'uomo*'? E donde ascende, se non dalla terra? e dove 'ascende', se non nel cuore intelligente dell'uomo, che è assai più alto della terra? Laonde si parla di occhio e di orecchio, cioè di sensi, pe' quali si acquista la scienza che viene dalla terra»[90].

Questo «cuore intelligente» connotava una *scientia mentis et cordis* nell'ordine naturale della conoscenza. Tuttavia Rosmini continuava:

«Ma ora ascoltate che cosa, immediatamente dopo quelle parole, seguita a dire l'Apostolo. Dopo avere egli detto, che '*né l'occhio vide, né l'orecchio udì, né ascesero in cuore dell'uomo le cose preparate da Dio a quelli che l'amano*', soggiunge: '*Ma a noi Iddio le rivelò per lo Spirito suo*' (I Cor. II, 10). Udiste? Non introduce egli qui un'altra scienza? Questa è quella scienza che non si acquista per gli occhi o per gli orecchi carnali, ma che si rivela dal solo spirito di Dio; quella scienza, che discende dall'alto al basso, poiché l'uomo è basso in paragone a Dio; e questa è quella, colla quale possiamo comprendere gli oggetti della carità: colla quale, dico, si comprende l'incomprensibile, si sa quello che sorpassa la scienza,

[89] ROSMINI 1850, pp. 169-170 e 229-230.

[90] ROSMINI [1931]a, pp. 103-104.

si penetra l'impenetrabile: '*Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei*' (Ibi) ... Tale è la *nova scienza*, o fratelli, che rende sapienti tutti quelli che si consacrano veramente alla carità»[91].

Questa scienza nuova era quella scienza necessaria – che scioglie le difficoltà della mente e rasserena le inquietudini del cuore –, della quale Rosmini parlava nella *Teodicea*[92]. Era amore di Dio e pure – secondo le categorie 'sperimentali' della teologia mistica – cognizione di Dio, non come presupposto all'amore ma in quanto amore:

«Parlando adunque del solo amor divino, dove solo veramente avviene il fatto che accenno di sentire tutto <nuovo> per così dire, tutto sussistente nel solo amore non è maraviglia se alcuni rispettabili autori come Giovanni Gersone giungessero fino a dire che si dava *amore* senza *cognizione*: al che il più de' teologi s'opposero come contrario all'amore razionale ed umano. Ma si può fare una conciliazione di queste opinioni acconciamente spiegate che sieno; perocché è da considerarsi che rimanendo il solo amore nell'anima e smarrendosi la notizia precedente di Dio (il quale smarrimento non è altro che un non rifletterci più, un non porvi più alcuna attenzione) non è per questo che l'uomo ami senza cognizione, perché l'amore stesso gli è cognizione, anzi cognizione vivissima e sperimentale, perché in quell'amore è tutto, e quindi anche luce, fulgentissima luce, perché è a dirlo nuovamente la percezione stessa di Dio fatta sotto la forma di amore»[93].

91 ROSMINI [1931]a, pp. 104-105.

92 ROSMINI 1977a, pp. 61-62.

93 ROSMINI 1983, I, p. 160.

Parte terza

Rosmini e il S. Cuore

Capitolo nono

«Ex toto corde». Pietà liturgica e cuore reale di Cristo

1. *L'Istituto della Carità*

Il confronto con Maddalena Gabriella di Canossa aveva consentito, come si è visto, il focalizzarsi e precisarsi del 'carisma rosminiano'. Il più evidente punto di divergenza, secondo quanto si è già avuto modo di osservare, era dato dal sacerdozio: costituire cioè il nuovo Istituto come «congregazione di sacerdoti». Rosmini aveva scritto, il 10 dicembre 1825, alla Canossa:

«La prego di considerare quanto sia grande e sublime il ministero della cura delle anime, istituito da nostro Signore nella Chiesa ... Questo governo o reggimento, o amministrazione della Santa Chiesa adunque, come ama meglio di chiamarlo, racchiude già in se stesso il germe, dirò così, di tutti gl'istituti tendenti alla santificazione del mondo e allo spargimento dei lavori della carità. Non parmi, veneratissima signora Marchesa, da abbandonare questo sublime modello. Parmi che essendovi tante eccellenti istituzioni, l'ottima sarebbe quella che fosse fabbricata su quel fondamento: sul fondamento cioè del ministerio ecclesiastico; questo ha la missione e tutte le opere sante e caritative: estendiamoci e diamo il maggior ordine o sistema possibile a queste opere sante e di carità: ma ritenendo più che sia possibile questa divina missione»[1].

Rosmini voleva, come scrisse al Bertoni il 15 marzo 1826, «fare vita regolare con alcuni Sacerdoti»[2]. Mirava cioè a congiungere strettamente vita religiosa e ministero pastora-

[1] *EC*, I, p. 713.

[2] *EC*, II, p. 40.

le: sia per accrescere la virtù sacerdotale, secondo un'esigenza che aveva una radice muratoriana[3], sia per rafforzare l'unità ecclesiale, secondo un'esigenza allora sentita in particolare dalla cultura d'ispirazione ultramontana, che Rosmini reinterpretava in chiave patristica: per esempio con il riferimento al *De Unitate Ecclesiae* di S. Cipriano[4]. Secondo Rosmini «il petto di un Vescovo e di un Parroco deve essere un mare di carità»[5], tanto che – descrivendo il suo istituto, in un appunto del 15 giugno 1827 – affermava: «il fine a cui è ordinata nel Signore questa società è la conservazione e l'aumento della pietà negli uomini attraverso la conservazione e l'aumento della santità nei sacerdoti»[6].

Si potrebbe dire che le diverse posizioni di Rosmini e della Canossa, rispetto alla concezione della vita religiosa, riproponevano, in qualche modo, antiche differenziazioni, come, per esempio, quella tra S. Giovanni Crisostomo e S. Agostino. Per il Crisostomo (come per la Canossa) infatti la finalità della vita religiosa stava nel riprodurre l'immagine del Verbo Incarnato e il monastero era come un porto tranquillo: egli poi utilizzò due monaci per l'organizzazione di un ospedale nella sua città. Per S. Agostino (come per Rosmini) il religioso esprimeva il «Christus totus», cioè doveva avere l'«anima unica Christi» che è l'anima della Chiesa: ne vedeva perciò un ruolo all'interno della piena dinamica ecclesiale e pastorale e fondò un «monasterium clericorum»[7].

[3] Il 26 giugno 1827, Rosmini scriveva a Loewenbruck che l'Istituto della Carità doveva essere «un'istituzione che ha per iscopo la santificazione del clero, sempre dipendentemente dall'autorità della Chiesa» (*EC*, II, p. 261). Cfr. anche *EA*, III, p. 675.

[4] TRANIELLO 1966, pp. 212-214. Alla Canossa, Rosmini aveva scritto: «In questo modo si ottererebbe maggiormente la bocca a coloro che temono sempre di portare, con nuove istituzioni, divisione, invece di maggiore unità nella Santa Chiesa, il cui corpo veramente tanto è più bello e più forte, quanto è più uno. Parlo, Ella ben lo vede, della bellezza esteriore della Santa Chiesa: l'interiore e radicale è perfetta: nulla l'accresce, nulla la scema, perché infinita in Gesù Cristo» (*EC*, I, p. 713).

[5] *EC*, I, p. 713.

[6] ASIC, A.G. 1/13. Cfr. A. VALLE 1978, p. 221.

[7] VERHEIJEN 1980, pp. 289-299.

Tuttavia la visione rosminiana era molto più complessa di quanto poteva apparire a un primo, superficiale esame. La 'causa efficiente', per così dire, dell'Istituto della Carità, nella mente di Rosmini, era la Provvidenza, cioè la volontà di Dio: sia nel senso che egli era personalmente persuaso che la fondazione dell'istituto, in quelle particolari forme, fosse voluta da Dio[8], sia nel senso che la Provvidenza, secondo le *Costituzioni*, ne era l'unico fondamento[9]. La struttura o forma (o 'causa formale') dell'Istituto era quella di una Congregazione con Superiore Generale a vita, con un lungo noviziato, la distinzione in quattro classi di membri (e in particolare in Presbiteri e Coadiutori) e un quarto voto di obbedienza al papa[10]: il legame col pontefice romano doveva essere il più stretto possibile, i religiosi dell'Istituto – secondo Rosmini – erano gli «Oblati del Papa»[11]. Tutto questo rendeva la struttura dell'Istituto simile per molti aspetti a quella della Compagnia di Gesù[12]. Tuttavia l'essenza o

[8] A mons. Sardagna, nel 1835, Rosmini scriveva: «L'assicuro tuttavia, che una grande fiducia ho nel cuore che l'Istituto venga da Dio, e che Dio lo voglia: con questa persuasione non le farà maraviglia, se sono ben disposto a incontrare difficoltà ed ostacoli; giacché non vi fu un Istituto solo, di tanti che si ha la Chiesa, che nella sua istituzione non ne incontrasse di terribili» (*EA*, II, pp. 79-80).

[9] «Questo Istituto poggia sopra un unico fondamento, la Provvidenza di Dio Padre onnipotente; e chi vuol porne qualche altro cerca di distruggerlo» (*Cost.* n. 462). Cfr. anche *Cost.* n. 555, 764 (D), 885 (D2), 1057.

[10] *Cost.* n. 7.

[11] *CRS*, II, p. 25. Nella lettera del 25 marzo 1827 al card. Mauro Cappellari (futuro Gregorio XVI), Rosmini faceva riferimento al «Romano Pontefice, al quale desiderebbe la Congregazione di avere la più stretta e speciale unione possibile» (*EC*, II, p. 221).

[12] Il 25 giugno 1827, Rosmini – in una lettera a Loewenbruck – rimarcava alcune caratteristiche della Società religiosa che aveva in mente e, in particolare: «il lungo noviziato sullo stile di quello de' Gesuiti, ... la distinzione tolta dalle Costituzioni Ignaziane fra i Presbiteri della Società e i Coadiutori» (*EC*, II, p. 259). Nell'*iter* di approvazione dell'Istituto della Carità fu notata la similitudine con i gesuiti (*CRS*, I, p. 258): ma ciò dava ombra alla Compagnia (*CRS*, I, p. 135), tanto da far pensare che i gesuiti non fossero, in tale questione, giudici sereni e obiettivi (*CRS*, I, pp. 283-284, 287, 309, 312, 316, 494). Rosmini allora consigliò Setti, che a Roma seguiva la faccenda, di non introdurre il confronto con i gesuiti (*CRS*, II, p. 331).

materia (o 'causa materiale') dell'Istituto era altra: era nell'unità della vita religiosa col ministero pastorale, come se l'Istituto fosse quasi una sorta di «anello di congiunzione» tra clero secolare e clero regolare[13]. Infine il suo scopo o 'causa finale' era unicamente la santificazione dei propri membri, secondo la vocazione 'ordinaria' del cristiano e nell'esercizio della carità universale[14].

Questa complessa visione fondatrice di Rosmini può essere ulteriormente approfondita, confrontando i modelli soggiacenti e considerando le conseguenze spirituali e pratiche di ciascuno degli aspetti indicati. La 'causa efficiente' dell'Istituto, infatti, richiama il rosminiano «principio di passività», così che l'Istituto stesso doveva essere – come già si è visto –, nella mente del suo fondatore, contemplativo e mendicante. Ne derivava una originale visione della povertà: ogni membro dell'Istituto rinunciava alla proprietà assoluta, ma non a quella relativa, conservava cioè – davanti alla legge civile – i diritti di cittadino e proprietario (ma poneva, per così dire, ogni discrezionalità su tale proprietà nelle mani del Superiore, in virtù del voto di obbedienza), così che legalmente l'Istituto in quanto tale non possedeva nulla. Tale concezione suscitò perplessità e opposizioni nell'*iter* di approvazione dell'Istituto della Carità: difficoltà che non scemarono ma si accrebbero quando Rosmini fece ricorso all'esempio della disciplina degli Scolastici della Com-

[13] Il 20 aprile 1838 Rosmini scriveva a Setti: «Conviene riflettere, che l'Instituto è per sua natura come un anello di mezzo fra il Clero regolare, e il Clero secolare, e che perciò esso esige da una parte di ritenere tutto ciò che forma l'essenza dello stato religioso secondo la dottrina evangelica ed apostolica; dall'altra poi di avvicinarsi, in ciò che non forma l'essenza dello stato religioso, al Clero secolare. In questa maniera sola gli è possibile di ottenere il suo fine, che è l'esercizio della carità universale; e in questa maniera egli crede di poter meglio servir a Dio ed alla S. Chiesa, e di rendersi un corpo sussidiario, che serva umilmente e volentieri tanto il Clero stesso regolare, con cui ha in comune la Professione, quanto il clero Secolare, di cui ritiene le esterne forme, facendosi servo di tutti per giovare a tutti» (*CRS*, II, p. 25). Cfr. *Cost.* n. 790.

[14] «Niente infatti di sostanziale aggiunge l'Istituto alla vita comune dei cristiani, fuorché l'impegno e la professione della perfezione» (*Cost.* n. 712, D2). Cfr. *Cost.* nn. 2 e 707, ma anche n. 45.

pagnia di Gesù[15]. Si pensò pure che per pavidità, in seguito al ricordo degli eccessi del periodo rivoluzionario, Rosmini attenuasse un consiglio evangelico e introducesse una novità per paura di perdere le proprietà dell'Istituto[16]. In realtà era vero l'opposto. Rosmini mirava alla libertà piena (dell'Istituto ma anche della Chiesa) davanti allo Stato[17], non

[15] *Atti*, I, pp. 91-93, 96-98, 112, 137, 196-197, 209; *CRS*, I, pp. 75, 96, 156, 176-177, 281.

[16] *Atti*, I, pp. 89, 112, 209; ma anche (a favore di Rosmini): pp. 81, 196-197.

[17] *CRS*, I, pp. 191-192. Il 24 marzo 1838 Rosmini scriveva a Setti: «I beni di un Istituto religioso quasi da tutti i governi del mondo, nelle circostanze presenti e colle false dottrine propagate da per tutto, si considerano come beni pubblici; e perciò i Governi si credono autorizzati di rapirli quando loro ne venga la necessità, il pretesto, o la voglia. Non parlo di cose contingenti e possibili ad avvenire; parlo di cose avvenute e di fatto; e non avvenute in una o nell'altra nazione, ma avvenute in tutte le nazioni d'Europa, nessuna eccettuata ... Ora, secondo il mio parere, egli è assai più utile alla Santa Chiesa che v'abbiano dei Religiosi poveri, di quello che sia de' Religiosi che ricevono il pane quotidiano dai Governi secolari; giacché i Governi secolari si intrammeschiano per tutte le cose di religione, e principalmente col pretesto che i beni temporali de' Religiosi sono beni dello stato, sono beni pubblici ... Gli ordini Religiosi in mano dei Governi temporali non possono più servire la Santa Sede nella Chiesa, e vengono snaturati dalle prescrizioni governative, che tendono talora di correggere gli abusi, e in verità trasformano le istituzioni religiose in istituzioni mezzo politiche» (*CRS*, I, pp. 499-500). E il 20 aprile successivo aggiungeva: «Di che voi ben potete chiaramente capire, che io nego al tutto che gli effetti civili (nel nostro tempo e nelle nostre circostanze) sieno di splendore e di convenienza allo stato religioso; anzi sarei disposto a sostenere il contrario, se non per gli Ordini già esistenti, almen per gli nuovi: son disposto a credere che lo stato religioso debba ricevere un nuovo e non più veduto splendore dalla sua intera indipendenza da civili governi e dal suo ritirarsi nella stessa essenza degli evangelici consigli, che lo forma, e che gli dà tutta la dignità verace, di cui egli può essere fornito, dignità sopraumana, non veniente da leggi civili, ma dalla parola del Verbo incarnato ... Io non voglio sollevarmi a considerazioni generali mediante le quali potrei mostrarvi, che è la stessa Provvidenza che conduce la Chiesa a separare gradatamente i suoi interessi spirituali ed eterni da quelli degli stati temporali; e che la Chiesa non riacquisterà mai la sua LIBERTÀ, se non si cammina per questa strada» (*CRS*, II, pp. 23-24). E il 4 settembre 1838, Rosmini scriveva al Papa: «Il voto in fatti di povertà dell'Istituto, nello stesso tempo che contiene una povertà perfettamente evangelica, rende indipendente, per così dire, ciò che è divino da ciò che è profano;

per meglio conservare ma per meglio disporre e eventualmente alienare a fini di carità la proprietà dell'Istituto[18], secondo l'esempio dei primi sei secoli del cristianesimo e del monachesimo primitivo[19] e quindi senza nulla detrarre

ed Ella col lume dello Spirito Santo sentirà meglio di ogni altro l'opportunità di promuovere in questi miseri tempi, e di favorire tutto ciò che può disporre pacificamente ed ajutare la libertà della Chiesa dalla potenza di questo secolo; quella libertà dico, per la quale la Santità Vostra con tanto applauso di tutti i cristiani sì fortemente e sì gloriosamente combatte» (*CRS*, II, p. 365). Recepiva questa visione rosminiana il *Voto* del consultore della Congregazione dei Vescovi e Regolari, mons. Albertino Bellenghi, camaldolese (*Atti*, I, pp. 268-269).

[18] *Atti*, I, p. 170. Il 5 novembre 1838 Rosmini scriveva a Setti: «Amico carissimo, guasterebbe moltissimo che il Papa nella Bolla volesse riserbare a sé i beni nostri: io credo che nol farà: giacché egli capirà bene che facendolo 1°. distrugge lo scopo pel quale io volli tenere la proprietà de' beni. – I governi s'ingelosirebbono: né il Papa guadagnerebbe niente da questa gelosia, ma perderebbe. 2°. Questa riserva legherebbe le mani all'Instituto nell'uso de' suoi beni, quanto al donar via, al *dispersit, dedit pauperibus*, che è tutto proprio dell'Instituto; che forma un elemento prezioso della sua povertà; e che constituisce una delle ragioni, che ho avuto nell'ideare il voto di povertà come fu ideato; ma questa ragione non è facile a comprendersi. Gli uomini pensano alla *sicurezza* del conservare i beni; e l'Instituto pensa a dargli via! Teniam dunque fermo su questo punto: ma senza urtare menomamente» (*CRS*, II, pp. 506-507).

[19] Rispondendo alle difficoltà avanzate nel *Voto* del gesuita Zecchinelli, Roberto Setti – su istruzione di Rosmini – scriveva: «Se si parla dei primitivi Cristiani, si legge, che vendevano le loro possessioni, e ne mettevano il prezzo ai piedi degli Apostoli, ma non si fa nessuna menzione dal sacro testo, che divenissero per questo inabili a possedere in faccia alle leggi civili. Quanto ai primi istitutori dello stato monastico, egli è certo, che i monaci dei primi secoli non facevano il voto di povertà, se non compreso in quello dell'obbedienza, di maniera che per povertà intendevano il non disporre di cosa alcuna senza il permesso del Superiore, e non già il non avere alcun dominio legale. Anzi i monaci per lungo tempo anche sotto gl'Imperatori Cristiani potevano esercitare molti atti di proprietà *almen legali* col permesso e colla direzione dei Superiori, ed a beneficio della comunità. Dico *almen legali*, perché potrebbesi dimostrare, che loro veniva concesso anche di più, permettendosi che eglino testassero in favore di amici e di parenti, o facessero dei doni. ... Si consideri per ragione d'esempio questo testo chiarissimo: (C. non dicatis 12. q. 1) *eos nihil habere, possidere dare vel accipere debere sine Superioris licentia*. Dunque con licenza dei Superiori per ragion dei contrarj potranno non solo *dare et accipere*, ma ben anco *habere et possidere*. Ora non si può certo intendere di un assoluto possedere opposto all'abdica-

alle massime evangeliche[20].

Per quanto riguarda la 'causa formale', la già ricordata somiglianza dell'Istituto della Carità con la Compagnia di Gesù era molto meno significativa di quanto si potesse pensare. Rosmini certamente cercò di prendere il meglio da tutti gli istituti religiosi già esistenti[21], quindi anche dai gesuiti, ma egli era cosciente della diversità essenziale del suo Istituto rispetto a tutti gli altri, soprattutto per «l'universalità» e la semplicità[22]. Egli anzi, a più riprese, sottolineò la differenza con i gesuiti: «hanno grande affinità coll'Instituto nostro nelle *forme*; ma differiscono nel fondo»[23]. L'analogia formale stava in alcuni aspetti interni e in particolare nella forma di governo. Tuttavia è importante notare soprattutto, al di là di somiglianze spicciole, la necessità, anche per l'Istituto della Carità, di quello 'storicismo' che è stato notato nei gesuiti[24]. La fondazione della Compagnia di Gesù comportò infatti una novità giuridica, l'inaugurazione di uno *jus* nuovo, sulla base delle prerogative del potere papale. A questo si richiamava anche Rosmini, cosciente della novità del suo Istituto[25]:

zione religiosa: dunque si dee intendere di un possesso esterno e legale, del quale dee prendersi anche ciò, che dice Natale Alessandro dei religiosi del quinto secolo, che *ipsorum nomine*, cioè a nome dei religiosi, *monasterium possidebat* (Hist. Ecc. sec. V. c. VI. a. IV. §. XIII)» (*Atti*, I, pp. 151-152. Cfr. anche p. 220). Cfr. *CRS*, II, p. 19.

20 *Atti*, I, p. 98.

21 *EA*, I, p. 176.

22 *EA*, II, p. 456.

23 *CRS*, I, p. 283; Cfr. anche pp. 281-282 (e le osservazioni, in risposta, di Setti: p. 308). Cfr. pure *EA*, I, pp. 467-468; *EA*, II, pp. 260-261.

24 Cfr. JEMOLO 1928, pp. 18-19.

25 Il 27 agosto 1838 Rosmini scriveva a Setti: «Ed è questo appunto, che si crede esser stato fatto nell'Instituto della Carità, copiandosi molte cose da' Santi Institutori de' diversi Ordini Religiosi, ed altre non sostanziali modificandone secondo gli attuali ed urgenti bisogni della Chiesa e lo scopo speciale dell'Instituto, come fecero i più moderni fondatori, sopra tutti poi S. Ignazio, che per gli stessi fini modificò non poco le Regole e Costituzioni de' suoi predecessori, partendosi dal ius comune, e introducendo nella Chiesa per l'autorità de' Sommi Pontefici un ius

«i Papi fecero sempre cose nuove risguardanti la disciplina secondo i tempi e i bisogni; e ciò è di grand'onore alla Santa Sede, e mostra che vive e regna nel Papa Cristo e S. Pietro; che fecero tutto nuovo nella Chiesa. Col far cose nuove i Papi si mantengono nell'attuale diritto di esercitare la pienezza della loro autorità; e tagliano le opposizioni degli avversari, che vorrebbero legare al Papa le mani»[26].

Tuttavia ciò che più contava non erano le forme ma l'essenza stessa dell'Istituto: la sua 'causa materiale', cioè – come si è già detto – l'unione della vita religiosa e della vita pastorale. Era il modello dell'oratorio filippino, ma – soprattutto – dei canonici regolari, la cui evoluzione storica Rosmini studiò attentamente, in gran parte servendosi dell'opera secentesca di Louis Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise*. L'Istituto della Carità si può considerare un rinnovamento nell'essenza e negli intenti, non una restaurazione nelle forme, della vita canonicale regolare. *Ministerium*, *cura animarum*, *negotia ecclesiastica* erano state le caratteristiche del *soli Deo vivere* dei canonici regolari, che nella loro esperienza storica avevano congiunto la vocazione alla vita liturgica[27] con un'apertura caritativa, che ben si espresse nella erezione di ospedali[28]. Più volte ritornavano nella considerazione di Rosmini i 'luoghi classici' della tradizione canonicale[29]: la comunità fondata dal vescovo Eusebio di Vercelli, il *monasterium intra ecclesiam* di S. Agostino[30], lo stile di vita

nuovo: al che fare non arriva l'Instituto della Carità, che anzi giustifica i suoi voti col jus comune e col ius introdotto da' Pontefici in occasione dell'Instituto di S. Ignazio, ius discusso ampiamente in favore nostro dal P. Suarez nelle sue opere» (*CRS*, II, p. 337, cfr. anche p. 208). Cfr. *Atti*, I, p. 129.

26 *CRS*, II, p. 198. Cfr. *CRS*, I, pp. 264-265; *Atti*, I, pp. 144-145 e 222. Sul favore del papa verso l'Istituto rosminiano cfr. *CRS*, II, pp. 188 e 484-485.

27 CATTANEO 1962. Più in generale cfr. EGGER 1962; MACCARONE 1962; VERHEIJEN 1980; GRÉGOIRE 1982.

28 NASALLI ROCCA 1962.

29 Cfr. A. VALLE 1991, pp. 138-141.

30 Fin dal 1817 Rosmini scriveva (in una lettera a Luigi Sonn): «Se ci

auspicato da Gregorio Magno, l'esperienza di S. Norberto, il fondatore dei premostratensi. Così, nelle *Costituzioni* dell'Istituto della Carità, Rosmini indicava «quella mirabile congiunzione della vita pastorale e della vita religiosa, che ad esempio del nostro Signore e della Chiesa primitiva, tanti Padri e tanti Concili della Chiesa tante volte e sì ardentemente si sforzarono di attuare, o, decaduta, restaurare, specialmente dopo S. Eusebio, S. Agostino, e S. Gregorio Magno, e che, nei suoi intenti desidera ardentemente rinnovare questo Istituto»[31]. Il riferimento all'esperienza dei canonici regolari è evidente: nelle pagine *De unione vitae pastoralis et religiosae* del *Directorium Spiritus*, Rosmini citava Crodegango, vescovo di Metz, e la sua fondamentale *Regula Canonicorum*[32]. Nelle *Cinque Piaghe*, dopo aver ricordato «quella parte del Clero che era a' Vescovi più vicina e per vita ecclesiastica più veneranda, cioè i canonici», citava da Fleury: «I Canonici, le cui instituzioni cominciarono alla metà dell'ottavo secolo con la regola di S. Crodegango, facevano

fosse una casa di preti che fanno vita comune, che bella cosa! Era il desiderio anche di S. Agostino, come sapete; e chi sente in cuore *virtù ed amicizia*, credo che non possa a meno di concepir sì bel desiderio. Concordia di studi, unione di preghiere, conglutinamento di anime, che più? Cristo fra noi, tutti uno in Cristo. Quante cose faremmo!» (*EA*, I, p. 32). Nella Biblioteca Rosmini di Rovereto si conserva un volume di Cesare Benvenuti su S. Agostino (BENVENUTI 1723), in cui si parlava dell'esperienza del «monastero di chierici» di istituzione agostiniana (pp. 189-190). Benvenuti (1669-1746) era un canonico regolare lateranense di Verona, poi divenuto abate generale dei canonici lateranensi. Scrisse pure un'opera significativa sulla vita comune nei primi secoli della Chiesa (BENVENUTI 1727).

[31] *Cost.* n. 790. Al Loewenbruck Rosmini aveva scritto: «Comprenderete, che l'unione dell'ufficio pastorale colla superiorità nella Società, è cosa caratteristica dell'Instituto che sta da tanto tempo nella mia mente: che se prescindesse da questo, non sarebbe più quell'Instituto in tutta la sua perfezione, ma ne sarebbe un altro» (*EC*, II, p. 263).

[32] Si veda *Directorium Spiritus* (in BRS), I, pp. 147-168; 191-208. Di particolare interesse: n. 26 (p. 158), nn. 33-36 (p. 165), n. 53 (p. 194: in cui si notava che nel 1200 la vita comune era già caduta, non però totalmente), n. 91 (p. 203). Sull'esperienza storica e spirituale dei canonici regolari cfr. GRÉGOIRE 1982: si può qui vedere quanto siano importanti i riferimenti a Eusebio, Agostino, Gregorio Magno, Crodegango.

quasi monastica vita, e le loro case chiamavansi parimente *monasteri*». E commentava:

«Quando le distrazioni secolari disunivano i Vescovi ed i Canonici da questa santità di vita comune, i Concilj animati da Vescovi zelanti riformavano con nuovi regolamenti la vita ecclesiastica nello stesso piede: di modo che si vide sempre vivo lo stesso spirito nella Chiesa, e questa infaticabilmente travagliare per riparare le sue perdite. Si sa che lo stesso S. Carlo ebbe il medesimo desiderio di far vita comune e regolare col suo Clero: sicché questo è il pensiero costante di tutti i secoli della Chiesa; a questo tende incessantemente il suo spirito, il suo voto»[33].

Rosmini mirava alla riforma della Chiesa attraverso la riforma del clero: e per realizzare la riforma del clero si ispirava agli intenti dei canonici regolari; peraltro tale riforma era in realtà per lui una restaurazione della vita apostolica[34]. Se-

[33] ROSMINI 1848, pp. 57-58.

[34] Il 24 gennaio 1826 Rosmini aveva scritto alla Canossa: «La prego oltracciò d'avvertire che non tutti gli uomini santi hanno riputato la Religione incompatibile col pastoral ministero: anzi a congiungerli insieme mirò S. Agostino, S. Eusebio, e nel cinquecento S. Carlo coi suoi Oblati: e all'opera di questi tre santi e loro imitatori è dovuta la riforma in varii tempi avvenuta del clero, che è quanto dire della chiesa di Dio» (*EC*, II, pp. 127-128). E il 25 giugno 1827 scriveva a Loewenbruck: «Le instituzioni religiose debbono essere tutte serve della Chiesa ... Questa debbe essere l'idea dominante particolarmente in un'instituzione che ha per iscopo la santificazione del clero, sempre dipendentemente dall'autorità della Chiesa, acciocché non accada mai che la Sposa di Gesù Cristo abbia bisogno di cosa che essa stessa non assume e non dirige. Voi vi accorgerete che questo spirito non è già nuovo, anzi che questo fu sempre lo spirito e il desiderio della Chiesa. Sant'Agostino che era Vescovo faceva vita comune ed era Superiore dei religiosi che egli aveva secondo questo spirito instituiti. S. Eusebio di Vercelli eseguì pure una simile instituzione nell'occidente; e di lui si legge, che *primus in occidentis partibus in eadem Ecclesia eosdem monachos instituit esse quos et clericos; ut esset in ipsis viris et contemptus rerum, et accuratio Levitarum*: e voi sapete che i chierici a quei tempi erano addetti alle Chiese o come pastori, o come assistenti ai pastori. Simigliante scopo ebbe poscia più tardi il Vescovo S. Norberto coll'istituzione de' suoi Canonici premonstratensi; sicché quest'opera fu più volte nella Chiesa dagli uomini santi e in diversi luoghi instituita e ripristinata. Confesso che egli è difficile sostenerla, allorquando si stabilisce per regola generale, che tutti i pastori, senza eccezione debbano essere religiosi, o viceversa, che tutti i supe-

condo la tradizione, ripresa anche da Gregorio Magno, Rosmini ricollegava infatti la vita canonicale regolare allo stesso Collegio Apostolico riunito attorno a Gesù[35] e all'esperienza della Chiesa primitiva. Ne derivava una visione analoga a quella di Urbano II, che vedeva nei canonici regolari uno stato di vita apostolica, superiore allo stesso stato monastico[36].

Rosmini tuttavia non chiamò i suoi religiosi «canonici regolari» e non adottò alcuna regola preesistente, inclusa – come si vedrà – la regola di S. Agostino. Egli non intendeva restaurare le vecchie forme, operando magari adattamenti e aggiornamenti, come per esempio – per i monaci benedettini – faceva Pietro Casaretto fondando la Congregazione Cassinese della Primitiva Osservanza. Non si trattava di 'causa formale' ma di 'causa materiale': Rosmini mirava a recuperare un intento, un 'carisma', sempre presente nella storia

riori religiosi debbano essere pastori; e forse perché la disposizione fu troppo generale, essa non si poté giammai mantenere a lungo nella Chiesa. Ma appunto per ciò, secondo l'instituzione nostra, non si stabilisce alcuna necessità di ciò conseguire per disposizione generale: anzi si stabilisce che ciò non avvenga se non al presentarsi dei casi particolari, in cui la prudenza dei superiori giudichi che quel dato membro della Società si possa deputare al doppio ufficio con morale certezza di buon riuscimento. Così solo gradatamente, e col tratto di tempo, a tenore della divina volontà, alla quale spetta di mandare delle persone opportune a sì difficili incumbenze, si verrà effettuando quella ristorazione nella Chiesa che pare a desiderarsi e si può solo impetrare dal divino suo Capo» (*EC*, II, pp. 261-262).

[35] Rosmini scriveva infatti: «in Gesù Cristo e negli Apostoli erano unite insieme la vita pastorale e la religiosa: giacché da una parte essi erano i Pastori della Chiesa, e dall'altra professavano i consigli evangelici, che formano l'essenza della vita religiosa: ed è osservabile altresì come ad una congiunzione così eccellente e desiderabile sia stata sempre rivolta, conformemente al primo modello, la disciplina della Chiesa: il quale spirito di unione si manifestò poi in particolare nell'istituzioni di S. Eusebio di Vercelli e di S. Agostino, e dopo essi nelle regole di tanti santi Vescovi e di tanti Concili. Il grande Pontefice S. Gregorio intese così bene questa congiunzione, che volle anche dopo che fu Papa, congiungere nel proprio palazzo la vita pastorale e la vita religiosa, tenendo in esso un convento di monaci, coi quali egli faceva vita comune ... La società presente tenderebbe allo stesso fine» (ROSMINI 1885, pp. 79-81).

[36] MACCARRONE 1962.

della Chiesa e rinnovantesi di volta in volta in forme diverse a seconda dei tempi. Non era dunque questione di regole, perché la prima, fondamentale regola era il Vangelo stesso[37]. Rosmini peraltro conosceva le tre 'forme' della Regola di S. Agostino e in particolare le due discipline dell'*Ordo monasterii*, seguito dagli Eremiti di S. Agostino, e del *Praeceptum*, assunto dal XII secolo dai canonici regolari[38]. È nelle prime parole del *Praeceptum* che si può ritrovare l'ispirazione e la essenza profonda dell'Istituto della Carità (come erano espresse fin dai primi paragrafi delle *Costituzioni*): «Ante omnia, fratres carissimi, diligatur Deus, deinde et proximus, quia ista sunt praecepta principaliter nobis data». È stato giustamente notato come nelle *Costituzioni dell'Istituto della Carità* si intravveda maggiormente lo spirito della regola di S.

[37] Nel XII secolo i monaci di Grandmont osservavano: «Ci sono diverse strade, e tutte sono state scritte da diversi Padri, in modo che si chiamano *Regola del beato Basilio*, *Regola del beato Agostino*, *Regola del beato Benedetto*. Tuttavia queste non sono l'origine della vita religiosa, ma la sua filiazione; non ne sono la radice, ma i rami. Infatti c'è una sola prima e principale regola delle regole della fede e della salvezza, da cui tutte le altre derivano, alla pari dei ruscelli da una sola sorgente: questa è il santo Vangelo, consegnato agli apostoli dal Salvatore» (cit. in GRÉGOIRE 1982, p. 15). Nelle *Costituzioni* rosminiane si diceva: «Abbiamo un codice massimo comune cogli altri fedeli: il Vangelo di Cristo. Dobbiamo averlo in mano giorno e notte. Le nostre Costituzioni, prese da esso, devono ad esso condurre» (*Cost.* n. 464, D.). E ancora: «E per toccare di alcune virtù in particolare, di cui l'Istituto deve essere ornato, raccomandiamo sommamente che ciascuno si renda famigliare la lettura del Vangelo, fonte dal quale sgorgarono come un ruscello queste Costituzioni» (*Cost.* n. 1054). Il tema del Vangelo come prima e principale regola era tipico dei monaci di Grandmont e del loro fondatore Stefano di Muret. È molto probabile che sia proprio uno scritto di quest'ultimo la fonte dalla quale attinse Rosmini: *Sermo de unitate diversarum regularum*, in E. MARTÈNE, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, t. IV (Venezia 1783), p. 383 (cfr. BECQUET 1958-1960). Peraltro l'originale impostazione che Rosmini diede alla professione della povertà nel suo Istituto si ispirò anche all'esperienza antica dei canonici regolari e alla Regola di Crodegango (cfr. *Directorium Spiritus*, I, p. 203). La stessa 'normalità' di vita dell'Istituto della Carità che rifugge dagli eccessi, dall'estrema austerità, rispecchia quella che è ritenuta la caratteristica più propria dell'esperienza canonicale, cioè la moderazione, la «dolcezza nella misura», che mitigava i rigori monastici (cfr. GRÉGOIRE 1982, pp. 42 e 79).

[38] EGGER 1962; GRÉGOIRE 1982.

Agostino, piuttosto che lo spirito ignaziano[39]. E certo la tensione verso la *spiritualis pulchritudo* che pervade il *Praeceptum*[40] era congeniale a Rosmini. Se il Roveretano non adottò semplicemente e direttamente la Regola di S. Agostino per il proprio Istituto, come in un primo momento aveva suggerito mons. Bellenghi, fu per motivi di opportunità 'storico-civile'[41], ma soprattutto per una differenza fondamentale: non però, come potrebbe apparire, per la necessità di inserire nel suo Istituto i laici[42] (dalla 'svolta' ascetica e penitenziale del XII secolo, così vicina allo spirito rosminiano[43],

[39] QUACQUARELLI 1980, p. 60.

[40] VERHEIJEN 1980, pp. 201-242.

[41] Sul piano 'civile' un riferimento esplicito e formale alla Regola di S. Agostino poteva piuttosto causare fraintendimenti e complicazioni: l'Istituto avrebbe corso il rischio di essere catalogato tra gli ordini religiosi 'inutili', secondo la mentalità derivata dalla Rivoluzione francese e dalla politica napoleonica (e che avrebbe portato alle leggi «soppressive» del 1855 nel Regno di Sardegna, poi estese al Regno d'Italia).

[42] Il 1° ottobre 1838 Rosmini scriveva a Setti: «Quanto a parlare di sottomettersi alla Regola di S. Agostino; questa è un'inezia. Noi non ne parliamo ... Se la Sacra Congregazione o il Papa troverà di sottometterci alla Regola di S. Agostino, niuna difficultà l'accettare tal cosa, ma non sarà perché è inconveniente ... Nella *Bibliotheca* di L. Ferrari all'articolo *Religiones Regulares* art. VI. potete vedere molte religioni anco recenti che non sono state sottomesse a nessuna delle *quattro regole* e fra queste quella de' Gesuiti, e quella di S. Francesco de Paula. Credetemi che ciò non farà difficultà tanto più che all'Instituto nostro niuna Regola può convenire: non quella de' monaci (S. Basilio, e S. Benedetto), non quella de' Canonici regolari o degli Eremiti (S. Agostino) non quella de' mendicanti (S. Francesco): le quali sono le quattro regole di cui si tratta. Noi non siamo né pure *Chierici regolari*; ma siamo un Instituto *misto* di chierici e di semplici fedeli che professano la perfezione nell'esercizio della carità del prossimo: e a questo Instituto, come nuovo che è, non si trova regola che a pieno si adatti. Tutto ciò voi nol dite; ma aspettate che la Sacra Congregazione decida in silenzio» (*CRS*, II, pp. 416-417).

[43] Nella sua operetta giovanile, *Dell'educazione cristiana*, Rosmini aveva scritto: «Quello spirito di penitenza è fondato nell'opera stessa di nostra redenzione: né può mutare. Ei venne da Cristo, che S. Girolamo chiamò il *principio della penitenza, e 'l capo di coloro, che per la penitenza si salvano* (In Isaia, cap. III). Laonde volle mai sempre la Chiesa penitenti, e sempre vi furono. Ma quanta sapienza non si vede nel modo, con cui il Signore provvide la Chiesa sua in ogni tempo di pubblici penitenti? Vi fece comparire ne' secoli primi la penitenza de' Martiri; cessati i Martiri,

tra i canonici regolari vi erano infatti anche conversi laici e uxorati[44]); bensì perché la Regola di S. Agostino era pur sempre una delle quattro regole religiose fondamentali: era una parte, era cioè parziale e specifica, mancava perciò di quel carattere di universalità che era essenziale al fine dell'Istituto, secondo la mente del fondatore.

Si passa dunque alla 'causa finale' dell'Istituto. Nell'apparente semplicità del richiamo alla vocazione comune di ogni cristiano si celava in realtà un progetto ambizioso, anche se soggettivamente vissuto da Rosmini con grande umiltà: il Roveretano lo aveva ben chiaro fin dal 15 marzo 1826 quando ne scrisse al Bertoni. Era un grande disegno di *consecratio mundi* per instaurare *omnia in Christo*, facendosi strumento docile all'opera della Provvidenza, secondo la già indicata modalità della 'causa efficiente':

«L'opera dunque della Divina Provvidenza nel corso de' secoli, nei quali milita sulla terra la Chiesa, consiste nel sottoporre successivamente tutte le cose, anche appartenenti alla società esterna degli uomini, a Gesù Cristo, nel farle entrare nella società cristiana, nel far sì che prendano in quella il loro posto, secondo il bell'ordine

ecco la penitenza de' Solitari, i quali ne' deserti d'Asia e di Africa fecero, in mezzo alla pace della Chiesa, fiorire un novello modo di Martiri per austerità e mortificazioni incredibili. In quel tempo di pace ebbero luogo anche nella Chiesa tutti i Canoni di Penitenza, i quali non vennero meno, fino che i barbari, scompigliando ogni cosa, nuove e gravissime tribolazioni alla Chiesa apportarono, e di tribolazione ai Santi. Ma non furono dimenticati o dismessi i Canoni penitenziali senza che il Signore provvedesse a risarcirne la Giustizia sua. Che ne' secoli XII e XIII, cresciuta la durezza del cuor de' laici, e l'ignoranza de' chierici; suscitò degli uomini maravigliosi, un Francesco, un Domenico, un Brunone, uno Stefano di Grammont, un Norberto, un Alberto, ed altri tai Santi; i quali apersero pubbliche case di penitenza, e trassero un numero grande di uomini a vita mortificata, e a pubblica professione di patimenti e di asprezze. Così in quel freddo tempo riparò la misericordia alla giustizia, facendo istituire innumerevoli monasteri, e fondare severissimi ordini religiosi. E ancora questi durano: e Dio li muta, li riforma, li accresce secondo i bisogni» (ROSMINI 1883, pp. 431-432). Sono significativi i riferimenti a Stefano di Grandmont (cfr. sopra, nota 37) e a Norberto, fondatore dei canonici premostratensi.

[44] FONSECA 1968.

che va a compire l'intera e perfetta organizzazione della Chiesa, cominciata, come dicevamo, collo stabilimento dei vincoli spirituali ... Questi vincoli sono le potestà ecclesiastiche, e principalmente il Papa, i Vescovi ed i Parrochi. Quindi la Società della Carità rivolta a cooperare a questo sviluppo, a cui tende la Chiesa di Gesù Cristo, non ha in vista se non queste tre potestà centrali, e tutto ciò che fa è rivolto a sottomettere alle medesime (nel debito modo però e secondo la natura delle cose e non altramente) tutte le altre istituzioni umane, le quali si possono comprendere agevolmente sotto il titolo di *opere di carità*, dovendo essere tutto ciò che fa l'uomo cristiano carità verso Dio e verso il prossimo, giacché la divisa che ha dato Gesù Cristo ai membri della società da Lui stabilita, fu quella di amarsi scambievolmente».

Tutte le realtà temporali, dunque, rientravano in questo disegno totale di consacrazione o di animazione cristiana, non in senso integralistico, cioè non negando la loro autonomia («secondo la natura delle cose»), ma vedendole raggiunte, contagiate e trasformate dall'amore. In questa prospettiva non politica e confessionale, ma limpidamente spirituale ed evangelica, Rosmini continuava:

«Le istituzioni umane crede lo scrivente, che non possano avere se non un'esistenza precaria e accidentale, fino che non vengono nel modo detto trasformate in vere opere di carità, e di più incorporate regolarmente nella Chiesa, cioè subordinate regolarmente ai tre gradi di potestà centrali, il Papa, i Vescovi ed i Parrochi. Egli è per questo che la Società della Carità non ricusa punto l'assunzione delle dette opere di carità, e che tutte possono trovare in Lei il giusto loro luogo ... e che quindi i buoni Cristiani che cooperano a questa unione, vengono nello stesso tempo a dar mano alla stessa opera avuta in mira da Gesù Cristo, di regolarizzare tutte le cose umane e mettere in ordine perfetto nella umana società, e ciò *sine observatione*, quasi come effetto, una conseguenza naturale de' principii spirituali del Vangelo e della costituzione da Lui alla sua santa Chiesa assegnata e stabilita»[45].

Questo vasto disegno spirituale non aveva nulla in comune con le forme di temporalismo neoteocratico papale né con il

[45] *EC*, II, pp. 46-47. Una prefigurazione di questo vasto disegno era nel piano della «Società degli Amici»: cfr. U. PELLEGRINO 1973, II, pp. 121-134.

neoguelfismo e meno ancora con i velleitari desideri di riforma della Chiesa dell'ultimo Gioberti. Si può invece considerare quasi come una ripresa di quell'ideale di rinnovamento evangelico che Egidio da Viterbo, generale degli Eremiti di S. Agostino, aveva espresso nella sua orazione inaugurale del Concilio Lateranense V, il 3 maggio 1512: «Homines per sacra mutari fas est, non sacra per homines».

Per perseguire questo alto disegno, Rosmini non solo teneva fermo il principio della 'carità universale' (che dunque poteva 'contenere' ogni specificazione, senza limiti), ma soprattutto dava al suo Istituto un'originalissima configurazione: la stessa, cioè, della Chiesa universale. Nelle *Costituzioni* era esplicitamente formulato questo principio organizzativo: «tale principio è di imitare in tutto la distribuzione dei poteri della Chiesa, la quale, essendo una Società stabilita da nostro Signore Gesù Cristo, ha un ordinamento sapientissimo; e di provvedere, per quanto è possibile, che i poteri della Chiesa, che per motivo di carità vengano assunti dai nostri nell'ordine e modo predetti, sempre corrispondano e si uniscano nella stessa persona coi poteri correlativi a quella nell'Istituto»[46]. Quest'impostazione o 'principio' aveva due importanti conseguenze strutturali. Da una parte configurava quella che si potrebbe chiamare una rosminiana '*religio quadrata*': ai quattro stati di vita cristiana che Rosmini individuava e distingueva nel *Manuale dell'Esercitatore* (stato comune; stato religioso; stato sacerdotale; stato apostolico o pastorale) corrispondevano – pur con qualche 'adattamen-

[46] *Cost.* n. 627. Al Bertoni, già nel 1826, Rosmini aveva scritto: «Per ciò stesso poi il sistema, con cui l'unione dei Sacerdoti della Carità pensa di regolarsi, si è quello di imitare più che mai sia possibile la divina instituzione della Chiesa fatta da Gesù Cristo, almeno da quel punto, in cui, venendo alcuno di loro destinato alla cura delle anime, cominciasse questa Congregazione a uscire dal suo secreto, e dal ritiro che ella si elegge. Poiché gli uffici della cura delle anime si desidera che sieno sempre congiunti nella stessa persona con quelli della Congregazione, sicché se un Sacerdote della Carità si mette in alcuna parrocchia, egli è parroco insieme e superiore di quella Congregazione, o che già esiste in quella parrocchia, ovvero che in quella si viene erigendo, distinguendosi sempre i diritti delle due potestà» (*EC*, II, pp. 44-45).

to' – le quattro classi di membri dell'Istituto della Carità indicate nelle *Costituzioni*: ascritti; figli adottivi; coadiutori; presbiteri. D'altra parte, la struttura stessa dell'Istituto era analoga a quella della Chiesa: con prepositi parrocchiali (analogo dei parroci), diocesani (analogo dei vescovi), provinciali (analogo dei metropoliti) e con un preposito generale (analogo del papa)[47]. Quest'ultimo, come il papa, era eletto a vita[48] ed era pure preposito diocesano di Roma (analogo del vescovo di Roma)[49]: le sue stesse procedure e modalità di elezione erano molto simili a un conclave[50]. Le *Costituzioni* prevedevano inoltre[51]: una Congregazione generale (analogo del Concilio); una Congregazione diocesana romana piena[52] (analogo del Collegio cardinalizio); un Consiglio del preposito generale (analogo della Curia Romana). È evidente l'ampiezza potenziale dell'Istituto della Carità: esso poteva arrivare a coincidere con l'intera Chiesa cattolica (tutti i laici potevano essere ascritti, tutti i religiosi di qualsiasi ordine potevano essere figli adottivi, l'intera gerarchia ecclesiastica poteva coincidere con i prepositi dell'Istituto) e poteva abbracciare l'animazione cristiana di tutte le realtà temporali. Ma questa potenziale grandezza aveva due limiti: da una parte si prevedeva un lento e graduale cammino[53], dall'altra

[47] *Cost.* n. 656.

[48] *Cost.* n. 821 (D.2).

[49] *Cost.* n. 963.

[50] *Cost.* nn. 1003-1004.

[51] *Cost.* nn. 867 e 1043.

[52] *Cost.* n. 967.

[53] Nel 1830 Rosmini scriveva a una nobile romana: «L'organizzazione dei buoni l'ha piantata già Gesù Cristo nella sua Chiesa: non se ne può dunque creare un'altra: si dee attenersi strettamente all'organizzazione della Chiesa, che consiste nel Papa, Vescovi, Parrochi. Questi sono i centri, i due primi certo d'istituzione di Gesù Cristo, ed il terzo è posto dalla Chiesa, sulle traccie del suo Fondatore. Nulla dunque dee essere staccato da questi centri. Io son d'avviso che siamo venuti in tempi ne' quali nessuna istituzione può più sostenersi se non per la forza di questi centri inconcussi, su cui la Chiesa stessa è fondata. Esaminando voi la carta che avete in mano, onde si possa un poco alla volta rannodare, stringere, sottomettere tutte le buone istituzioni a quelle potestà costituite

– con umiltà radicale – si affidava tutto alla Provvidenza, nulla operando per perseguire volontariamente il compimento di quel vastissimo disegno e accontentandosi di rimanere piccoli e ristretti se questo fosse stato il volere divino[54].

2. *Il S. Cuore nel «Manuale dell'Esercitatore»*

Al cuore del vasto e complesso disegno 'fondativo' di Rosmini vi era dunque, come si è detto, il ripensamento del carisma dei canonici regolari, nel nuovo contesto storico: dopo il Concilio di Trento, dopo la costituzione di forme nuove di vita religiosa come la Compagnia di Gesù e dopo l'avvio, con il magistero spirituale salesiano, di un modello di perfezione, di vita devota, alla portata dei laici. Rosmini, considerando i passati «tracolli» della santità del clero, sapeva bene che «dal Concilio di Trento, si lavora a ristorare minutamente i danni della disciplina e del costume ecclesiastico». Eppure nel suo cuore vi era una speranza più grande: «Chi sa che non approssimi oggimai un tempo, in cui il gran naviglio [della Chiesa] sciolga nuovamente dalle sue rive, e spieghi le vele nell'alto alla scoperta di un qualche nuovo e

da Gesù Cristo, in un modo naturale però; sicché tutto nella società dei cristiani vada a suo luogo. Considerate come gli *ascritti* ed i *figli adottivi* sono legati coi superiori della società, i *coadiutori esterni secolari* e *laici* sono pure avvincolati agli stessi superiori, i quali col tratto del tempo vanno a cangiarsi in altrettanti pastori della Chiesa, se Iddio a ciò li chiama. Ora egli è evidente che tutte le altre istituzioni, a qualunque buono scopo formate, potrebbero essere parti di questa natura di società, e quindi potrebbero esser tutte incorporate armoniosamente in un corpo, purché però abbiano per fine la vera gloria di Dio e la carità. Meditando questi principi voi, signora Marchesa, colla vostra penetrazione potrete conoscere assai bene la natura di una società di cui non esiste che il piccolo seme, e potrete conoscere quanto questo seme potrebbe esser fecondo nelle mani di Dio. Vi prego però di non far uso di queste confidenze che con voi faccio, Marchesa, per l'alta stima che m'avete ispirato, se non colla massima circospezione. È assai facile il non essere intesi, quando si parla di cose che sono ancora puramente possibili» (*EA*, I, pp. 363-364).

[54] *EC*, II, pp. 217-220. Cfr. anche *Cost.* n. 646; *EA*, III, pp. 645 e 665.

fors'anco più vasto continente»[55]. Guardando dunque al moto di riforma che partiva dal Concilio di Trento, Rosmini, che voleva unire vita religiosa e vita pastorale, accentrava l'attenzione da una parte su S. Ignazio di Loyola, caposaldo imprescindibile della vita religiosa moderna, e, dall'altra su S. Francesco di Sales, caposaldo della direzione spirituale e della pastoralità moderna. Tra i santi fondatori del suo Istituto metteva: «S. Ignazio quanto al governo dell'Istituto; S. Francesco di Sales riguardo allo spirito di singolare mansuetudine e piacevole conversazione»[56].

Da Ignazio di Loyola e da Francesco di Sales potevano derivare due parallele prospettive di spiritualità per la vita religiosa, due modelli di pietà per l'Istituto: il modello ignaziano era quello di «una mistica essenzialmente trinitaria ed eucaristica, ... una mistica di servizio reso per amore piuttosto che unione amorosa»[57]; il modello salesiano era, come già si è visto, un modello cristocentrico e affettivo-sponsale. Il primo portava alla devozione al Sacramento dell'altare (anche al di fuori dell'azione liturgica: per esempio con le 'visite' al Santissimo Sacramento), il secondo alla devozione all'umanità di Cristo. Erano due modelli distinti, non certo divergenti, ma neppure necessariamente convergenti: potevano rimanere, con più probabilità, paralleli e giustapposti.

In effetti Rosmini scrisse, ispirandosi agli *Esercizi* di S. Ignazio (ma anche ad altri modelli derivati da quello, ma non gesuitici: si pensi a Muratori), un *Manuale dell'Esercitatore* che ricalcava il testo ignaziano, ma se ne distaccava in più punti e lo arricchiva di meditazioni nuove[58]. In quest'opera,

[55] ROSMINI 1848, p. 94.

[56] [PAGANI]-ROSSI 1958, I, p. 826. Cfr. *S. Ignazio di Loyola e Antonio Rosmini* 1956-1957; PEDRINI 1984.

[57] DE GUIBERT 1992, p. 26. Egli nota anche «l'assenza totale di ciò che si potrebbe chiamare l'aspetto *nuziale* dell'unione mistica» (p. 31).

[58] Cfr. *S. Ignazio di Loyola e Antonio Rosmini* 1956-1957. L'anonimo autore osserva, a proposito del *Manuale dell'Esercitatore*: «Se volessimo poi fare un accostamento, non inopportuno, tra questa scrittura ascetica di Rosmini, e le sue filosofiche, potremmo dire che il Manuale riproduce

Rosmini – quasi alla conclusione del Libro I, sull'arte di dare gli spirituali esercizi – parlava degli uffici dell'esercitatore dopo fatta l'elezione. Tali uffici consistevano nel «rinforzare la volontà, attignendo la forza dalla contemplazione de' misteri *dolorosi* e *gloriosi* del Signor nostro ... Sarà utile ugualmente a tutti l'insegnare a praticare la divozione al Santissimo Sacramento, all'umanità sacratissima di Cristo, alla beata Vergine, ec., le quali tutte cose non convien trattarsi prima dell'elezione o della riforma»[59]. Seguivano due istruzioni specifiche, a modo di esempio, sulla maniera di visitare il Santissimo Sacramento e di praticare la devozione verso la sacratissima umanità di Cristo: queste istruzioni erano tratte da un libro del primo Settecento, scritto da un canonico della collegiata di Gambolò, presso Pavia[60].

Nella visita al Santissimo Sacramento, dopo aver fatto l'atto di fede rispetto alle specie consacrate, «onorerò gli attributi tutti di quell'Altissimo personaggio, la divinità con ossequiosa adorazione, la Maestà con umile riverenza, la padronanza colla soggezione da schiavi di tutto me stesso, di tutte le mie potenze; l'eccellenza con accesa brama di parteciparne; l'esser egli unico mio fine col raccoglier in lui tutte le mie brame; l'umanità con tutti gli affetti; la bontà con infinita gratitudine ed amore»[61].

L'istruzione per la devozione alla sacratissima umanità di Cristo era un po' più lunga, perché comprendeva una preliminare preparazione mentale, di predisposizione dello spirito alla devozione stessa:

la posizione del *Nuovo Saggio*, come le *Massime* hanno il loro riscontro in alcuni *Opuscoli filosofici*, e la restante produzione spirituale (Idea della Sapienza, Introduzione al Vangelo di S. Giovanni, Dottrina della Carità) avranno il loro parallelo nel culmine della sua speculazione filosofica, la *Teosofia*» (p. 273). Ma cfr. EVAIN 1963, 1980. Cfr. anche *EA*, I, pp. 180, 527, 589-590; *EA*, II, p. 200; *EA*, III, pp. 117, 151. Rosmini fece gli *Esercizi* nel 1830 presso i gesuiti di S. Andrea al Quirinale a Roma, nel 1836 presso gli oblati di S. Carlo a Rho, nel 1848 a Roma presso i passionisti.

[59] *AS*, pp. 105-106.

[60] FASSINA 1704.

[61] *AS*, p. 107.

«La divozione alla santissima umanità di Cristo richiede che prima si concepisca una grande stima della sua eminenza, sì per le eccellenti prerogative di scienza, virtù, santità, per l'ufficio di Redentore, di vittima accettevole, d'unico e sommo sacerdote, di capo e reggitore della Chiesa, e per la podestà di far quanto gli aggrada nel mondo, e simili; come principalmente per l'unione ipostatica col Verbo, fonte e principio di tutte quelle sublimi prerogative: richiede che si accenda in noi un amore ad esse corrispondente, ed una stima e brama, che sia onorata da noi e da ogn'altro essere, giusta il suo merito: che con sommo nostro godimento del possesso ch'ella ha di sì nobili dovizie, si ringrazii la Triade augustissima che le ha in essa profuse, invitando con noi tutto il cielo e la terra a congratularsene; che si dichiari tale stima ed amore col favellarne spesso con sommo decoro, e in una forma piena di tali sentimenti»[62].

Devozione alla sacratissima umanità di Cristo voleva dire, essenzialmente, «amarla, ringraziarla, concepir brama di corrispondervi con affetto infocatissimo»[63]. Al termine di questa istruzione, vi era aggiunta una nota: «Potrebbesi anco esercitare la divozione verso l'umanità sacratissima del Signor nostro col fermare il pensiero sulle singole parti e potenze, delle quali essa umanità si compone, considerandone l'eccellenza, la perfezione morale, e la divinità di Cristo. Una di esse, e fra tutte il sacro Cuore, può dare inesausta materia al meditare, e allo sfogo di santi affetti»[64]. Questa indicazione sembrava quasi andare nel senso di uno dei rischi che erano stati paventati dai giansenisti nella loro polemica contro i «cordicoli»: il pericolo cioè di un moltiplicarsi delle devozioni alle parti del corpo di Gesù (cuore, testa, occhi, lingua, mani, piedi, ecc.) prese in sé e perciò – secondo i giansenisti, ma non ovviamente secondo Rosmini – separate dalla persona divina del Verbo.

Si aveva così nel *Manuale* un certo parallelismo delle pratiche di pietà proposte: devozione al Santissimo Sacramento, con una intonazione più austera e ignaziana, e devozione

62 *AS*, pp. 107-108.

63 *AS*, p. 108.

64 *AS*, p. 109.

all'umanità di Cristo, con un'intonazione più calda e affettiva, salesiana, senza tuttavia indulgere a trasporti ed estasi mistiche[65]. Il S. Cuore appariva caso particolare non della prima ma della seconda pratica ed era quindi collegato all'intonazione salesiana e non a quella ignaziana. D'altra parte è noto come S. Ignazio non avesse una devozione personale al S. Cuore[66] e Rosmini si ricollegava alla lezione spirituale ignaziana originaria piuttosto che alla tradizione gesuitica e alle sue forme devote ottocentesche.

In realtà però Rosmini superava il parallelismo dei due modelli di pietà – ignaziano e salesiano – attraverso il riferimento all'ispirazione profonda della sua spiritualità, espresso – come si è visto – nel rapporto sacerdozio-sacrificio. I due modelli di pietà si fondono allora in un unico modello di pietà liturgica (cioè appunto sacerdotale-sacrificale) e le due devozioni divengono una sola, quella al *Corpus Domini*. In questo senso, allora, il S. Cuore era da riferirsi tanto al corpo fisico dell'umanità di Cristo quanto alla carne di Cristo realmente presente sotto le specie eucaristiche. Era questo, come si è già visto, l'orientamento di Antonio Cesari e

[65] Rosmini molto difficilmente suggeriva la lettura delle opere di S. Teresa d'Avila. È perciò significativo che il 9 dicembre 1831 egli consigliasse al Phillips – proprio in merito alla devozione alla Sacra Umanità di Cristo – la lettura del capitolo XXII dell'autobiografia teresiana (*EC*, IV, p. 158). In realtà in questo capitolo, la grande mistica carmelitana considerava sbagliato l'orientamento di quei direttori spirituali che raccomandavano di evitare ogni immaginazione corporea, applicandosi a contemplare la divinità sola (e consideravano la meditazione della stessa umanità di Cristo come di ostacolo e di impedimento alla più perfetta contemplazione). Teresa d'Avila dimostrava invece come la Sacra Umanità di Cristo fosse stata sempre presente, in varie forme, ai santi contemplativi: «San Francesco ce lo prova con le stigmate, Sant'Antonio da Padova col Bambino, S. Bernardo si deliziava dell'umanità di Cristo, e così Santa Caterina da Siena e tanti altri» (TERESA D'AVILA 1962, p. 165). Significativamente Teresa d'Avila collegava la devozione alla Sacra Umanità di Cristo non solo alla Passione ma anche all'Eucarestia e affermava: «Se il nostro temperamento o una qualche malattia non ci permettono di meditare sulla Passione, perché troppo penosa, chi ci vieta di starcene con Gesù risorto, visto che lo abbiamo così vicino a noi nel Santissimo Sacramento, dov'Egli è già glorificato?» (TERESA D'AVILA 1962, p. 164).

[66] DE GUIBERT 1992, p. 308.

perciò, piuttosto che di cuore fisico o di cuore di carne, egli parlava di cuore «in vera realtà»[67].

3. *La pietà liturgica rosminiana e Manzoni*

Rosmini dunque trasmetteva all'Istituto della Carità – e ciò ben si accordava alla sua indole profonda, alla sua 'causa materiale', cioè al riferimento al carisma dei canonici regolari – un modello di pietà dove, se era «infuocata» la devozione eucaristica[68], era però chiaramente affermato il primato della liturgia e ad esso era ricondotto lo stesso culto eucaristico. Nelle *Costituzioni* Rosmini stabiliva: «I laici, i Chierici, e tutti, devono praticare non tanto delle divozioni singolari ed accessorie, quanto gli esercizi principali e le funzioni del culto che adopera la Chiesa, procurando che i fedeli possano in tutto unirsi sempre più con intelligenza ed amore ai sentimenti, alle voci ed ai riti della Chiesa»[69]. E aggiungeva: «E il sacrificio eucaristico come anche la comunione dei laici sia frequente presso di noi (oh, se potesse essere anche quotidiana!) accostandosi tutti all'altare con purità e fame grandissima»[70].

Fin dall'opera giovanile *Dell'educazione cristiana*, Rosmini aveva chiaramente espresso questo indirizzo di pietà liturgica, affermando:

«Perché dunque o ricercare nuove pratiche divote, o anteporre le private alle pubbliche, se in quelle della Chiesa abbiamo qualunque cosa che a Dio convenga, qualunque che alla propria santificazione confaccia? Non niego libertà al vostro cuore di sfogarsi con quelle orazioni spontanee, che egli vi suggerisce; queste assai volte sono frutti dello spirito di Dio; e però allo spirito, e alla Verità conformi: ma parlo di molte pratiche esteriori particolari. Le quali, se anche rette fossero e vere; saranno sempre false, ove verranno

[67] CESARI 1838, p. 23.

[68] *Cost.* nn. 191-192.

[69] *Cost.* n. 761 (D.).

[70] *Cost.* n. 763.

anteposte alle pubbliche, o per quelle queste posposte; essendo sconvolto l'ordine che d'anteporre comanda ciò che ha più pregio»[71].

Rosmini pertanto non rifiutava la devozione al S. Cuore, la quale, anzi, rettamente intesa, poteva essere lodata[72]: egli però si opponeva a un 'disordine' spirituale che slegava e anteponeva devozioni particolari alla liturgia della Chiesa, della quale peraltro sottolineava la bellezza cioè, appunto, l'ordine e la semplicità[73]. Egli non poteva dunque accettare una devozione al S. Cuore non strettamente ancorata allo spirito liturgico e non completamente risolta in una «regolata» pietà liturgica. Invitava, dunque, innanzi tutto, a considerare

[71] ROSMINI 1883, p. 412.

[72] Egli infatti scriveva: «Né da ciò s'inferisca, che meriti alcuna disapprovazione la Chiesa o il Sommo Pontefice, il quale, secondo il precetto dell'Apostolo: *Provate tutte le cose*, tenete quello che è buono (*I. ai Tessal.*, V, 21), non rigetta veruna di quelle pratiche inventate dalla cristiana pietà, che dopo esame maturo buone rinvenga, anzi coll'autorità apostolica le commenda quali aiuti ed amminicoli novelli, che il Santo Spirito aggiunge alla pietà illanguidita, ed alla carità, pel succedere de' mali tempi infermata. Qui si ragiona soltanto de' trovati dello spirito particolare, e che la Chiesa o tollera se li conosce, o ancora li condannerebbe se li conoscesse; ma veruna approvazione non ebbero. Quelle prime venerabili, e se le calunnia l'eretico, è a suo gran danno: queste seconde, sebbene lo spirito spiri ove vuole (Giov., III, 8), tuttavia restano incerte al comune de' fedeli, alle altre senza dubbio alcuno da posporsi; e se il buon cristiano le esamina avanti di praticarle, quest'è a sua lode, e a salute. Anzi anche quando la Sede Apostolica approva nuove forme di preghiere, lascia però sempre al retto spirito de' fedeli di farne il discreto e ragionevole uso che si conviene, lascia loro di pregiar più quelle, che per antichità, solidità, dignità e istituzione hanno eccellenza maggiore: e tanto è saggia, che mentre ella ama ed impone ad ogni fedele che alle grandi sorgenti s'accosti, non chiude però a nessuno le piccole vene e gli spruzzi d'acque, quando sieno puri e salutari. Non però sono queste necessarie giammai, come il rigagno non è necessario a chi ha il fiume» (ROSMINI, 1883, pp. 413-414).

[73] «Altro carattere di questo trattare esteriore nella Chiesa è il BELL'ORDINE, *la quiete, la placidezza*, con cui tutto si muove. Ogni cosa è ben disposta e regolata ... Così queste sacre funzioni esprimono il fervore dell'uomo cristiano, che nasce da serena mente, quieta, e tutta pace: edificano colla pietà, non agitano colla passione» (ROSMINI 1883, p. 443).

«che immenso frutto trae quel Cristiano, che pone lo studio suo nello intendere quelle semplici voci della Chiesa, gravi di sensi, e le cerimonie e gli emblemi e le espressioni che variamente li vestono! L'Orazione dominicale, l'angelica Salutazione, il Credo, la Salveregina: ecco *pochissime*, e *manifestissime* formole. Che semplicità, che facilità, e brevità! E pure, chi dentro vi penetra, oh in che ampiezza di cose interna la mente e il cuore! Il sacrificio della Messa, gli Uffizi pubblici, e i Sacramenti: ecco *pochissime*, *manifestissime* e uberrime istituzioni!»[74].

E perciò concludeva: «studiamo di ben penetrare i sensi della pubblica preghiera. Che questa è a Dio carissima: a questa ci giova conformare la privata, che allora è fatta rettamente quando somiglia a quella»[75]. Tale indirizzo di pietà liturgica Rosmini proponeva, con convinzione, alla Canossa, la quale, più protesa – come si è visto – verso una mistica individuale, non si poneva completamente in questa prospettiva che fu poi quella dell'Istituto della Carità[76].

[74] ROSMINI 1883, p. 414.

[75] ROSMINI 1883, p. 437. È interessante e significativo questo 'parallelismo' che Rosmini proponeva tra pietà liturgica e pietà privata. Anche la pietà privata doveva 'fare memoria', durante l'anno, dei personali eventi di grazia (quasi commemorare la propria storia della salvezza, secondo un calendario 'liturgico' individuale): a cominciare dal proprio battesimo (ROSMINI 1883, pp. 453-454).

[76] Il 9 gennaio 1821, Rosmini scriveva alla Canossa a proposito dei «Fratelli della Carità»: «Rispetto a questi non posso tacere che sommamente me ne piace lo spirito; nel che mi piacerebbe però ancora una cosa, che le forme esteriori delle loro divozioni fossero, per così dire, di uno stile più semplice, e, per quanto è possibile ne' nostri tempi, conformato ai modi degli antichi cristiani e alle pubbliche funzioni della santa Chiesa. Capisco bene che è cosa difficile, che l'universale de' cristiani gusti il succo, per così dire, di cui sono pieni gli uffici e le preghiere della santa Chiesa, principalmente perché sono latine, e perciò dalla maggior parte non intese: ma non mi sembrerebbe però impossibile, che una particolare comunità d'uomini dedicati a Dio non potessero da esse trarne tutto il frutto, rivolgendo tutta la loro divozione nel bene intendere e usare con profitto di quelle preghiere pubbliche ... Questo pensiero l'ho esposto in un libretto intitolato della *Educazione cristiana*, che mi prendo la libertà di mandarle» (*EC*, I, p. 501). Il 20 gennaio successivo, Rosmini tornava ancora sull'argomento, per precisare ulteriormente il suo pensiero: «non altro intendeva, se non che mi sarebbe piaciuto infinitamente, che una congregazione di buone persone dedicate al Signore,

Rosmini, dunque, prediligeva una pietà liturgica, fondata sulla Messa, sull'Ufficio Divino, sulla celebrazione dei sacramenti: un modello di pietà «conformato ai modi degli antichi cristiani», che perciò si ricollegava – anche in questo – all'esperienza antica dei canonici regolari intimamente unita, come si è detto, alla vita liturgica e quasi ad essa ordinata. Al vertice vi era la Messa, cioè il culto latreutico, eucaristico, propiziatorio e impetratorio:

«La Messa, lo sappiamo tutti, è la funzione di tutte augustissima e divinissima ... Tutta la tradizione chiama *tremendo* il mistero della Messa: lo chiamò già Cristo *mysterium fidei*, il mistero che mette a prova la fede, il mistero per eccellenza, che contiene in sé, o suppone, tutti gli altri misteri, quello della Trinità, dell'Incarnazione, della morte e della glorificazione del Figliuolo di Dio, e dell'infinito amor suo verso gli uomini, a cui lasciò in cibo e bevanda le sue carni ed il suo sangue divino ... Tutto dunque il culto che l'umanità può rende-

come verrebbero ad essere i *Fratelli della Carità*, si uniformassero, più che mai fosse possibile, alle forme pubbliche della santa Chiesa. Mi spiegherò meglio. La Santa Chiesa ha registrate in alcuni libri le sue preghiere e divozioni, e questi sono specialmente il Messale, il Breviario, il Martirologio. In questi libri vi è un tesoro infinito di sentimenti solidissimi di pietà e di affetti tenerissimi. Ma per il comune degli uomini sono divenuti quasi troppo sublimi e difficili ... Ora a me parrebbe la più utile cosa del mondo, se una società di persone che può attendere a Dio, si occupasse nel praticar bene ed assistere bene a queste santissime ed ubertosissime pratiche della S. Chiesa ... Questa intelligenza retta e fondata fu la devozione ferma e magnifica istituita dagli Apostoli santi, e lasciata da loro alla santa Chiesa. Ma poiché, per le ragioni dette, questa divozione si rese troppo difficile, si cercarono delle altre divozioni, le quali sono state buonissime ed hanno supplito al bisogno di que' fedeli che non arrivavano, o per mancanza di mezzo o d'altro, alla *divozione grande e pubblica della Chiesa*. Ma queste divozioni buone sì, ma però nuove di forma e diverse dalle divozioni pubbliche della santa Chiesa, sono però un bene minore per quelli che potrebbero usare, col loro studio, di quelle altre fondamentali, poiché queste minori sviano alquanto, per la umana limitazione, i cristiani dalla pubblica, compiuta, ed esterna unione che nasce nella Chiesa quando il popolo prega allo stesso modo, cogli stessi sensi, e colle parole stesse de' sacerdoti. Ora se questo non è sperabile che ottener si possa rispetto al comun popolo; perché, dico io, non potrebbe proporselo per suo studio una congregazione di persone buone e che si suppongono debbano essere più istruite della moltitudine, e raccolte anzi per diffondere negli altri un buono spirito?» (*EC*, I, pp. 508-510).

re a Dio, si racchiude nel sacrificio dell'Agnello immacolato, già in sulla Croce cruentemente consumato, e pure ogni dì fino alla fine del mondo in tutto l'orbe incruentemente rinnovellato!»[77].

Ma nella Chiesa post-tridentina si erano manifestati due indirizzi diversi sul modo di assistere alla Messa da parte dei fedeli: una tendenza 'devozionale' (da Francesco di Sales a Alfonso de Liguori a Leonardo di Porto Maurizio) indicava le preghiere e le devozioni da fare durante la Messa; una tendenza 'liturgica' (da Giovanni Bona a Giuseppe Maria Tomasi a Muratori) insisteva per una partecipazione piena, diretta e consapevole dei fedeli all'azione liturgica, alle «tre principali parti della Messa» – come diceva Muratori –, cioè «l'oblazione, la consacrazione e la comunione»[78]. Rosmini riprendeva senz'altro la seconda corrente: egli sottolineava la dignità sacerdotale del popolo fedele che partecipava alla Messa e perciò la necessità che fosse consapevole del significato del rito[79]. Per questo egli traduceva la spiegazione del Padre Nostro «conservata nel Sacramentario di Gelasio Papa, pubblicato dall'egregio uomo Cardinal Tommasi nel 1680, e riprodotto dal Muratori nell'*Antica Liturgia Romana*»[80]. Egli stesso scriveva spiegazioni degli oggetti e delle vesti liturgiche[81] e delle parti della Messa[82].

[77] ROSMINI 1930, I, pp. 69 e 72-73.

[78] CATTANEO 1978, pp. 388-393, 436-446.

[79] «Ogni Cristiano venuto nel Tempio alla pubblica orazione forma parte di quella adunanza di Sacerdoti e di popolo fedele che prega ivi raccolta. È dunque necessario o conveniente, che tal Cristiano sappia che cosa e' preghi cogli altri, e che cosa dica quell'adunanza di cui è membro ... Quella cerimonia però, che più al vivo mostra l'onore, di cui fa la Chiesa degni tutti i Cristiani, si è l'incensamento, il quale non pure al celebrante e al clero, ma al popolo stesso viene dato, perché si tengano tutti pieni di Dio, templi vivi, come essere dovrebbono, del Santo Spirito» (ROSMINI 1883, pp. 436 e 445).

[80] ROSMINI 1883, p. 415.

[81] ROSMINI 1883, p. 441.

[82] ROSMINI 1931b, pp. 28-34. Cfr. ROSMINI 1888.

Il fedele dunque non doveva, secondo Rosmini, assistere passivamente alla Messa, ma almeno doveva essere consapevole della sua funzione ministeriale e avere perciò coscienza del sacerdozio-sacrificio di Cristo:

«Né si deve credere, che colui, che assiste alla Messa non abbia parte nell'atto del Sacerdote. Poiché è così: che Cristo offerto nella Messa offerisce, e sacrificato sacrifica: in persona poi di Cristo il Sacerdote; ma unita in Cristo al Sacerdote la Chiesa tutta, ed ogni fedele, e segnatamente colui che è presente. Per la qual cosa chi ascolta la Messa deve pensare all'atto che fa egli stesso, e non credersi solo testimonio, ma ministro nell'offerire insieme col Sacerdote, e colla Chiesa, e con Cristo; e in questo pensiero udirà ottimamente la Messa: ottimamente, in questo spirito tenendosi, l'udirà anche colui, che non sa accompagnare il Sacerdote nelle diverse orazioni, e viene facendo altre sue preci: come fanno gl'idioti. Sono adunque due cose principali nella Messa, cioè l'Offerimento dell'ostia, che si fa a Dio qual supremo Signore di tutte le cose; e la Consecrazione, ovvero immolazione della medesima ostia. Questa è proprio atto del Sacerdote in persona di Cristo; quella di ogni cristiano presente alla Messa»[83].

Il fedele offre ma non immola l'ostia e tuttavia nell'offertorio offre e anche immola se stesso, unendosi colla vittima sacrosanta: «Or poi cotesta unione nasce non solo per mezzo del Sacrifizio, con cui noi ci diamo a Dio; ma ben anco per mezzo del sacramento, con cui Dio e Cristo in sue carni ed in suo sangue si dà a noi da mangiare. Di questo e' disse: 'Chi mangia la carne mia e beve il mio sangue, sta in me, ed io in lui' (Giov., VI, 5-7). E tale comunione di Cristo a noi forma la terza parte principale della Messa»[84].

Rosmini era ben consapevole delle difficoltà che, in quel momento, ostacolavano la piena partecipazione dei fedeli all'azione liturgica[85]: lo espresse, infatti, nella prima delle

[83] ROSMINI 1883, pp. 419-420.

[84] ROSMINI 1883, p. 424.

[85] Le aveva indicate, tra l'altro, nella lettera alla Canossa del 20 gennaio 1824: «Le ragioni di ciò io credo che sieno la lingua latina andata in disuso, la poca istruzione che vi è nei cristiani, per cui difficilmente oggidì gustano certe idee sostanziose, ma gravi e serie, e finalmente

cinque piaghe della Chiesa. Per questo egli puntava, innanzi tutto, alla formazione di uno 'spirito liturgico', prima ancora di una profonda 'coscienza liturgica'. Per partecipare alla preghiera liturgica si richiedeva, secondo Rosmini, una devozione non di labbra ma di cuore[86]: un cuore spirituale conformato a Cristo[87]. Anzi, meglio, la disposizione interiore nella pietà liturgica doveva riguardare la mente e il cuore, cioè «tutta l'attenzione della mente e tutto l'affetto del cuore»[88]. Una preghiera affettiva doveva impegnare lo «spirito di intelligenza»[89]: «l'intuizione dell'intelletto» e «l'occhio dell'affetto», per giungere a una contemplazione «colla mente del cuore»[90] e partecipare al culto divino *ex toto corde*:

anche il canto ecclesiastico, che si ascolta per diletto, invece di penetrare ne' sentimenti che esprime ... Per particolarizzare questo pensiero, osserviamo quanti difetti pur ci sieno fra cristiani nella sola assistenza alla santa Messa. E perché? perché comunemente non si è abbastanza istruiti: 1. Nel misterio del S. Sacrificio; 2. Nell'andamento di tutta questa augusta funzione; 3. Nell'intelligenza delle parole che dice il sacerdote, le quali le dice quasi sempre in plurale, cioè unite al popolo assistente, supponendo (perché questa sarebbe l'intenzione della santa Chiesa) che tutto il popolo, non solo intenda, ma accompagni que' medesimi sentimenti; 4. Nella conoscenza di quanto significano gli indumenti e i vasi sacri, e le cerimonie che accompagnano la S. Messa. Ora quanto più utile non è una Messa ascoltata con queste cognizioni! Quale unione più intima non nasce fra Gesù Cristo, il sacerdote che sacrifica, e l'assistente che anch'egli insieme offerisce la stessa vittima divina!» (*EC*, I, p. 509).

[86] «Non basta dunque il moto de' labbri nella preghiera, e 'l componimento del corpo; non la scelta del luogo, o l'esterno apparato: l'affetto dell'animo si richiede: affetto tanto più puro, quanto è la vita» (ROSMINI 1883, p. 412).

[87] Notava infatti Rosmini: «né pure il sacrifizio di Cristo, non che quegli antichi, ci potrebbe giovare cosa alcuna, se non unissimo il sacrifizio di noi stessi come que' Santi fecero, mercé un cuore spirituale, e conformato in ogni cosa a Cristo» (ROSMINI 1883, p. 422).

[88] ROSMINI 1985, p. 218.

[89] Il capitolo delle *Regulae* di Rosmini dedicato allo «spirito di intelligenza» (che attiene, peraltro, alla problematica dell'ultima delle *Massime di perfezione*) non aveva riscontro nel modello ignaziano, pur ammirato e seguito in più punti, come si è già visto. Cfr. A. VALLE, 1973, pp. 123-124.

[90] *AS*, p. 53.

«conviene procedere per la via di quell'amore che dilata il cuore; ma perché questo stesso potrebbe affannare l'animo, pensando che è troppo scarso il nostro amore verso il bene infinito che dobbiamo amare, perciò ci è uopo d'altro lato riflettere che questo amore soprannaturale è esso stesso un dono di Dio, dono che egli ci fa in certa misura; e però si contenta che l'amiamo con quella misura colla quale possiamo amarlo, e non pretende di più. Perciò Gesù Cristo, comandandoci l'amor di Dio non ci ordinò d'amarlo *infinitamente*, com'ei si merita; ma ci ordinò di amarlo con tutto il cuore ecc., che è quanto dire con tutta la potenza che abbiamo di amare»[91].

Con questo amore e purità di coscienza, partecipando alla Messa, si sarebbe adorato Dio, secondo Rosmini, in Spirito e in Verità[92].

Al centro della pietà liturgica rosminiana vi era, come si è detto, il sacrificio eucaristico, visto – nella linea dell'*Imitazione di Cristo* – come sorgente della santità e della bellezza[93]. Col battesimo viene comunicata all'uomo la virtù che esce dal corpo di Cristo e lo Spirito come luce: con l'eucarestia si completa la comunicazione di Cristo, aggiungendosi la sua umanità (cioè la stessa carne e lo stesso sangue vivente) e lo Spirito, non solo come luce, ma anche come senti-

[91] *EA*, II, pp. 252-253. Cfr. anche Rosmini 1976, pp. 33 e 37.

[92] «Chi ama dunque d'essere nella divozione perfetto pensi di udire bene la Messa, e di gustare degnamente questo divin Sacrifizio. Ogni dì, s'egli se ne dia cura, parragli nuovo: perché imparerà nuove cose, in frequentandolo, nuovi affetti sentirà; gli parrà ogni dì più dolce, ogni dì conoscerà qual v'abbia distanza fra questa e le altre divozioni serve di questa: compiangerà coloro, che assistono alla Messa indivoti, che l'hanno per cosa triviale; perché resa frequente dalla profusa generosità del Signore: insomma ogni dì formerà bei desideri di poter penetrare meglio in quest'atto di culto, meglio incorporarsi alla vittima che s'immola, meglio unirsi alla comunion de' Santi, che per mano del Sacerdote fa all'Infinito un dono, niente minore di quello, che a lui conviene: finalmente imparerà sempre più quella verità, che *la divozion grata a Dio non è posta in moltitudine o varietà di pratiche, ma nella Verità e nello Spirito*» (Rosmini 1883, p. 419). Cfr. *Cost.* n. 761.

[93] Rosmini 1883, pp. 417-418. «È dunque l'Eucarestia il fonte immenso, il centro, il principio della cristiana pietà. Qui v'ha il buono, e qui il bello della Chiesa di Dio, come è scritto nel profeta Zaccaria: '*Che è il suo bene e che è il suo bello, se non il frumento degli eletti, il vino che fa germogliare le vergini?*'» (Rosmini 1931b, p. 72).

mento e gaudio corporale[94]. Per questo la Chiesa chiama l'eucarestia «il suo regale indumento, la porpora sua nel sangue tinta del suo Signore, il sommo suo bene, l'altissima sua bellezza»[95]. Rosmini non mancava, pure, di notare la prospettiva escatologica del banchetto eucaristico (e della liturgia) e, agostinianamente, lo collocava, quasi si direbbe, in una vocazione alla bellezza spirituale:

«È adunque il cibo eucaristico rinnovazione, figura e saggio: e segna passate cose, presenti e future. Rammenta e rinnova la passione di Gesù; figura la grazia, e l'amor suo a noi dato a pascere; e presagisce la rimunerazione futura, l'eterna vita. È poi il cibo vero, e ne ha tutti gli effetti. Mantiene la vita in virtù del sangue di Cristo, accresce e rinforza in virtù della grazia, che in noi aumenta; e soavemente diletta sì per imagine de' celesti diletti come per una parte di quelli che in lui si pregustano. 'Oh sacramento della pietà', diremo dunque con S. Agostino (Tratt. XXVI in S. Giov.), 'oh segno della unità! Oh vincolo della carità! Chi vuol vivere ha dove viva, ha donde viva. S'accosti, creda, s'incorpori, si vivifichi. Non abborrisca dalle connessioni delle membra, non sia membro putrido che meriti troncarsi, non sia torto, per cui si vergogni. Sia bello, sia adatto, sia sano. Stia attaccato al corpo. Viva a Dio di Dio. Ora lavori in terra, acciocché regni poscia in Cielo'»[96].

La pietà liturgica rosminiana, peraltro, si distendeva pure nella piena intelligenza dell'anno liturgico, con i suoi cicli[97]. E Rosmini, guardando al tempo dopo Pentecoste, citava il *Corpus Domini*[98], festa che gli era molto cara: ad essa era le-

[94] ROSMINI 1931b, pp. 62-63.

[95] ROSMINI 1883, p. 425.

[96] ROSMINI 1883, p. 429. ROSMINI 1848, pp. 16-17.

[97] «Non v'ha dunque più bella cosa, che tenere dietro alla Chiesa. Con lei si percorrono nell'anno tutti i dogmi suoi, tutto il sistema di sua fede, tutto il corredo di sue virtù, tutti i mezzi di praticarle, e tutti i frutti ed i premi promessi dal Signore» (ROSMINI 1883, p. 452).

[98] «La festa di Pentecoste annunzia i doni del Santo Spirito, sublime oggetto a cristiani desiderii, pe' quali il Vangelo in tutto il mondo fu scritto in sui cuori degli uomini. Dopo tale solennità adunque il tempo è di pensare all'incremento maraviglioso del Regno di Cristo in terra, al sangue de' martiri, agli scritti dei dottori, alla vita de' confessori suoi, da cui fu fecondato, illuminato, santificato. La Domenica della Santissima

gata la festa del S. Cuore, che dunque Rosmini sentiva nella 'scia' della prima e secondo la sua intonazione liturgica e spirituale[99] – un'intonazione, come si è visto, di bellezza e di pace interiore: «la pace che il mondo irride, ma che non può rapire né turbare. La pace sta nelle cose immobili, e Iddio solo è immobile. Il cuore di Gesù Cristo è il solo tranquillo, il solo pacifico, e chi abita in quel cuore partecipa della pace; le stesse persecuzioni, le stesse agitazioni esterne non gliela tolgono, perché non giungono a turbare il cuore di Cristo in cui vive il fedele discepolo»[100]. L'eco manzoniana non è così casuale. Proprio il *Corpus Domini*, infatti, era quasi la cifra spirituale del rapporto tra Rosmini e Manzoni.

Manzoni, nelle *Osservazioni sulla morale cattolica*, aveva accennato alla Messa, «il Sacrifizio di Gesù Cristo, quel Sacrifizio dove sta tutta la fede, tutta la scienza, tutte le norme, tutte le speranze». E aveva affermato che la Chiesa considera trasgressori del precetto festivo coloro che si recano fisicamente a Messa ma non vi partecipano realmente, quelli cioè «che, presenti con la persona, ne stanno lontani col core: tanto è vero che, anche nelle cose più essenziali, la Chiesa vuole principalmente il core de' fedeli»[101]. Manzoni tuttavia sembrava ignorare il S. Cuore, soprattutto nella linea parediana, mentre forse non era insensibile all'opera di Eudes.

Lo scrittore lombardo ebbe tra le mani l'opera rosminiana *Della Educazione Cristiana* fin dal suo apparire e l'apprezzò molto. Nel 1826, come si è già detto, vi fu a Milano l'incon-

Trinità, il giorno solenne del Corpusdomini danno grandi cose alla mente. Quest'ultimo ci chiama ancora a riflettere in sulla dignità sacerdotale, e sulla Gerarchia ecclesiastica» (ROSMINI 1883, p. 451).

99 Interessante in questo senso la testimonianza di Ruggero Bonghi (in *Per Antonio Rosmini* 1897, II, p. 12 dell'*Appendice*). Rosmini conobbe pure le tradizioni milanesi del *Corpus Domini*, sulle quali cfr. GARAVAGLIA 1929.

100 *EA*, III, p. 18.

101 MANZONI 1976, pp. 102-103. Cfr. CATTANEO 1978, pp. 570-571. È da notare l'assenza di vita liturgica e sacramentale nei *Promessi Sposi*.

tro tra le due grandi personalità e l'inizio di un'amicizia salda e profonda, che durò fino alla morte. Vent'anni dopo il primo incontro, il 13 novembre 1846, Manzoni scriveva a Rosmini: «già Lei sa ch'io fo assegnamento su tutto l'Istituto»[102]. Il giorno stesso Rosmini gli rispondeva: «Avendo fatto sapere a' miei buoni novizii che Ella fa assegnamento su tutto l'Istituto, questi si comunicheranno all'indomani per raccomandare Lei e la Sua famiglia, e son certo che lo faranno con fervore per l'autore degli *Inni* con tutto il resto; e lo stesso faranno queste nostre Suore. Qual consolazione per essi e per esse (e non per essi e per esse solamente), se nella nuova edizione delle *Opere varie* agli altri *Inni* s'aggiungesse il *Corpus Domini* e alle *Osservazioni sulla morale cattolica* quello che Ella meditava di aggiungere!»[103]. Com'è noto, Manzoni non scrisse l'inno. Tuttavia tra le carte di Rosmini si conserva un autografo manzoniano sull'eucarestia, che dalla tradizione rosminiana era considerato un frammento del *Corpus Domini*[104]: ebbe una prima edizione, privata, nel 1848[105] e poi una seconda, negli anni '50, ma incluso nelle *Strofe per una prima Comunione*, col titolo: *All'offertorio*[106]. Erano quattro strofe: la seconda, la più intensa, aveva quasi una ascendenza rosminiana. In *Della Educazione Cristiana*, Rosmini aveva scritto a proposito della comunione: «Ell'è così quasi una vicenda di divino amore ineffabile, che dopo aver offerto noi a Dio in sacrifizio Cristo, e con Cristo noi stessi (cose per altro tutte sue), esso Iddio tutte ce le restituisce, e sé stesso a noi si dona in tutto nostro potere e in nostra natura: unendosi con noi sotto specie di cibo»[107]. E Manzoni:

102 *CRM*, p. 85.

103 *CRM*, p. 87.

104 *CRM*, pp. 376-377. Cfr. anche pp. 378, 429-431, 437-438.

105 MANZONI 1954, p. CLXXXVIII. In BRS vi è un esemplare: *Pochi versi inediti di Alessandro Manzoni*, Milano, Redaelli, 1848, con dedica autografa di Rosmini a Michele Parma, datata 10 agosto 1848.

106 MANZONI 1954, pp. 271-272. Cfr. anche MANZONI 1969, pp. 270-271.

107 ROSMINI 1883, p. 424.

«Tu, quel grande, quel santo, quel bono,
Che or, qual dono, il tuo dono riprendi;
Tu che in cambio, qual cambio! ci rendi
Il tuo Corpo, il tuo Sangue, o Signor».

4. *Pagani e il S. Cuore*

Rosmini non scrisse manuali di pietà o opere per la preghiera: *Jesu Christi Passio*, come si è visto, era piuttosto un libretto per la vita spirituale sua personale. Quando pensò di cimentarsi nella stesura di un'operetta di pietà, Rosmini continuò a rimandare, senza mai in realtà scriverla. Proprio in quell'occasione, peraltro, egli ricorse al consiglio e all'aiuto di un confratello, il p. Giovanni Battista Pagani, che gli sarebbe successo alla guida dell'Istituto della Carità[108]. Il Pagani era stato ordinato sacerdote a Novara nel 1828, aveva collaborato col vicario generale della diocesi mons. Scavini nella compilazione della sua *Teologia Morale* (che, successivamente, avrebbe provocato una infelice polemica con Rosmini) ed era stato poi accolto al Calvario, come postulante dell'Istituto della Carità, il 26 ottobre 1836. Già l'anno dopo partiva per l'Inghilterra, dove rimase per molti anni (nel 1845 fu nominato Provinciale della Provincia inglese). Prima ancora di farsi rosminiano, Pagani aveva pubblicato – nel 1835 – un libro di pietà che ebbe una certa fortuna e fu la sua opera più conosciuta[109]. Ma anche dopo – talvolta per sollecitazione di Rosmini – aveva scritto operette devozionali, tutte comunque incentrate sul culto eucaristico[110].

È utile considerare l'opera di Pagani non solo perché scritta da una persona vicina a Rosmini e dunque di ispirazione rosminiana, ma anche perché essa era apprezzata da Rosmini stesso[111] e del resto si rivela solida e di vasta dottri-

[108] Cfr. [BOZZETTI] 1935.

[109] PAGANI 1835.

[110] PAGANI 1836, 1845a, 1845b.

[111] Occorre tuttavia ricordare che il 12 gennaio 1847 Rosmini gli scrive-

na[112]. Pagani, dunque, congiungeva la devozione al Santissimo Sacramento dell'altare con la devozione all'Umanità Sacratissima di Cristo: «nel divin Sacramento ... egli ci dona tutto il suo corpo, ed insieme con esso il sangue, l'anima e la divinità. Ci dona la sua umanità sacrosanta con tutti i meriti della sua vita mortale, e la sua divinità con tutti i tesori della sua sapienza, potestà e bontà infinita»[113].

Interessante ed originale era poi un commento che Pagani svolgeva ad ogni verso della preghiera *Anima Christi*, in particolare e più lungamente al secondo verso, relativo al Corpo di Cristo. In esso infatti si sviluppava quella contemplazione delle diverse parti del corpo di Gesù (non però il S. Cuore), secondo il motivo che, come si è visto, era già stato accennato da Rosmini nel *Manuale dell'Esercitatore*. È un passo che merita di essere letto per intero:

«Capo Santissimo del mio Gesù, in cui risiedono tutti i tesori della sapienza del Padre, che foste per amor mio percosso con una canna, e incoronato di spine, purificate adesso i pensieri della mia mente, affinché sieno sempre diretti a voi. Occhi santissimi del mio Gesù, che con un semplice sguardo convertiste i cuori più duri, frenate adesso la mia curiosità, che mi espone a tanti pericoli, e guardate pietosamente le miserie dell'anima mia, per guarirle da tutte le infermità, affinché in avvenire mirando la terra ne disprezzi le pompe, contemplando il cielo, ne brami il possesso, fissandomi

va: «A dirvi il vero mi è parso che voi poneste troppa importanza nella divozione sensibile: il vostro studio adunque deve consistere nell'essere contento di venire privato al tutto del dolce della devozione, preferendo ad essa, come ad ogni cosa, la volontà di Colui, che impose al suo Unigenito la desolazione e l'agonia dell'orto, e gli spasimi della croce. Con questo nulla perdete, immensamente guadagnate, perché è l'unica via di fare grandi guadagni» (*EA*, III, p. 350).

112 Con riferimenti a S. Agostino, S. Tommaso, S. Giovanni Crisostomo, S. Ignazio di Loyola, S. Francesco di Sales, S. Giovanna Francesca Chantal, S. Filippo Neri, S. Lorenzo Giustiniani, S. Maria Maddalena de' Pazzi, S. Caterina da Siena, S. Bernardo, S. Bernardino da Siena, S. Pietro d'Alcantara, S. Teresa, S. Cirillo d'Alessandria, S. Ambrogio, S. Tommaso da Villanova, S. Giuseppe Calasanzio, S. Pier Damiani, S. Vincenzo de' Paoli, S. Girolamo, Tertulliano, S. Gregorio Nisseno, Alfonso Rodriguez, l'*Imitazione di Cristo*.

113 PAGANI 1835: ma cito dalla settima edizione (Milano 1845), p. 28.

in voi, ne ricopii gli esempi. Orecchie divine del mio Gesù, sempre aperte ad ascoltare le suppliche degl'infelici, ascoltate la preghiera del più indegno tra i peccatori, non permettete che io più ascolti in avvenire discorsi di seduzione, di maldicenza, di vanità, e fate che il mio udito non si impieghi che in ascoltare le vostre lodi per pubblicarle, i miei difetti per correggerli, i vostri consigli per eseguirli. Lingua divina del mio Gesù, che comandaste ai venti di tacere, agli infermi di guarire, ai morti di risorgere, e foste subito ubbidita, comandate alle mie passioni che più non si ribellino contro lo spirito; dite alla carne di diminuire i suoi stimoli; al mondo di non affascinarmi colle sue pompe; al demonio di non tentare mai più l'ingresso nell'anima mia. Piedi divini del mio Gesù, che tanto vi affaticaste per cercare i peccatori, regolate adesso tutti i miei passi, affinché non deviino mai dalla strada de' divini comandamenti. Mani santissime del mio Gesù, che foste per amor mio legate dalle catene e trapassate da' chiodi, stringetemi pietose al divin seno, perché non me ne allontani mai più. Corpo santissimo del mio Gesù per amor mio flagellato, crocifisso, morto e sepolto, ed ora sedente glorioso alla destra del divin Padre, santificate, vi prego, tutti i miei sentimenti, affinché divengano in avvenire altrettanti stromenti di vostra gloria: – *Corpus Christi, salva me*»[114].

È notevole, in questa originalissima preghiera, come si inizi dal capo santissimo (adombrando quasi un riferimento al cervello) e non si nomini il S. Cuore (neppure nel commento di: *Aqua lateris Christi, munda me*).

Ma in realtà, nell'opera di Pagani, il S. Cuore ricorreva spessissimo, sempre con appellativi che denotano una calda pietà affettiva. Si parlava di un cuore divino, infinitamente amabile e amante[115], un cuore tenero di un Dio amoroso[116], un cuore appassionatamente innamorato[117], stupendamente umile[118], infinitamente beato[119], dolce, liberale, amoroso, pietosissimo[120]. Non mancavano un'intonazione di riparazione

[114] PAGANI 1835 (1845^7), pp. 97-99.

[115] PAGANI 1835 (1845^7), p. 93.

[116] PAGANI 1835 (1845^7), p. 115.

[117] PAGANI 1835 (1845^7), p. 125.

[118] PAGANI 1835 (1845^7), p. 204.

[119] PAGANI 1835 (1845^7), p. 285.

[120] PAGANI 1835 (1845^7), p. 90.

(anzi di comunione riparatrice)[121] ed espressioni di una devozione che aveva come oggetto il S. Cuore: dalla prima delle giaculatorie proposte (la già nota «Dolce cuor del mio Gesù, fa che io t'ami sempre più»[122]) a una delle ultime preghiere del volume[123]. Il cuore di Gesù qui era visto in rapporto all'Umanità Sacratissima di Cristo e anzi, in qualche caso, era – si direbbe – metafora di Gesù stesso[124]. Ma Pagani congiungeva anche strettamente il S. Cuore all'eucarestia, cioè «all'amore sviscerato di Gesù sacramentato»[125]. Parlava perciò di «cuore di Gesù nel Sacramento»[126] e annotava: «Considerate, o anima divota, qual sia il fondamento della felicità che gode il cuore di Gesù nel divin Sacramento. L'amore, il possesso di Dio formano la beatitudine di quel cuore divino. Siccome esso è unito personalmente alla divinità, la sua beatitudine è infinita, perché è infinito il suo amore e la sua unione colla divinità»[127]. Si può parlare, guar-

121 «Il cuore di Gesù aspetta ansiosamente da voi un'amorosa costante riparazione di tante irriverenze che gli si fanno in questo Sacramento di amore, nella fede, nella esemplarità, nel fervore, nella ben preparata e opportuna frequenza delle vostre comunioni» (PAGANI 1835 [1845^{7}], pp. 78-79). Si noti, tra l'altro, che cuore è sempre minuscolo, mentre Sacramento è sempre maiuscolo.

122 PAGANI 1835 (1845^{7}), p. 24.

123 «O cuore amatissimo del mio Gesù, degno di possedere i cuori di tutte le creature; cuore infiammato di purissimo amore, fate che anche il mio si strugga di quelle fiamme onde voi tutto arderete ... O cuore aperto per esser rifugio delle anime, ricevetemi. O cuore addolorato pei peccati del mondo, datemi un vero dolore de' peccati miei. Deh! pei meriti vostri, amato mio Gesù, feritemi, legatemi, stringetemi, unitemi tutto al vostro cuore» (PAGANI 1835 [1845^{7}], p. 323).

124 Per esempio in espressioni come questa: «Ma non così pensò il cuore di Gesù Cristo; egli, sapienza infinita, credette sua maggior gloria e nostro maggior bene darci nel Sacramento il massimo esempio di umiltà» (PAGANI 1835 [1845^{7}], pp. 203-204).

125 PAGANI 1835 (1845^{7}), p. 115. «Quali sono i sentimenti di Gesù Cristo verso di noi nella Santa Eucarestia? Sono i sentimenti del più vivo e sincero amore. Come il mezzogiorno è il colmo della luce, così il divin Sacramento è il colmo dell'amore onde tutto avvampa il cuor di Gesù» (p. 114).

126 PAGANI 1835 (1845^{7}), p. 202.

127 PAGANI 1835 (1845^{7}), p. 285.

dando ai successivi sviluppi teologici, di un'idea di «cuore eucaristico» di Gesù[128], ma più precisamente forse si deve indicare – in riferimento alle passate polemiche fra sostenitori del «cuore fisico» e del «cuore simbolico», del cuore di carne e del cuore-metafora – una prospettiva di cuore 'reale' che cioè si riferisce tanto all'umanità di Cristo quanto alla sua presenza reale nell'eucarestia. In questo Pagani era rosminiano, anche se il suo timbro personale mostrava pure qualche risonanza gesuitica.

Molto rosminiana era comunque la prospettiva finale dell'unione dei cuori: «quanto è mai grande, o mio Dio, l'amor vostro verso di noi, mentre avete voluto unirvi così strettamente col nostro corpo, che noi arriviamo ad avere con voi un cuor solo!»[129]. Quest'unione del cuore dei fedeli col cuore reale di Cristo voleva dire, da una parte, abbandono alla volontà divina[130] ad imitazione dell'umiltà di quel S. Cuore[131] (e si potrebbe, in questo senso, parlare di cuore 'mora-

[128] Cfr. CASTELAIN 1928.

[129] PAGANI 1835 (1845⁷), p. 72: è una citazione da S. Lorenzo Giustiniani.

[130] «Cara unione! unione preziosissima! unione ineffabile! Ricordatevi però che il fine di Gesù in questa unione è di regnare sul vostro cuore e di possederlo interamente ... Figlio dammi il tuo cuore, come io ti ho dato il mio. Con queste parole egli vuole da voi un abbandono sincero ed intiero di voi stessa a lui, con una risoluzione determinata di volervi lasciare da lui guidare a suo modo. Voi dunque non dovete più considerarvi come vostra in nulla, ma pensare di essere tutta di Gesù. Ricordivi che chi non dà a Gesù il suo cuore, non gli dà nulla, perché il cuore è quella cosa che egli stima di più di tutte le altre» (PAGANI 1835 [1845⁷], pp. 75-76).

[131] «Considerate, o anima divota, quanto importi imitare l'esempio di umiltà che Gesù Cristo ci dà nel divin Sacramento, per piacere al suo bel cuore» (PAGANI 1835 [1845⁷], p. 205). «Onde, diceva il Beato Leonardo: Alcuni vanno figurando che l'amor di Dio consista in certa tenerezza di cuore, ed in soli sentimenti affettuosi verso di lui. Questi s'ingannano, perché l'amor vero ha da imitare il fuoco coll'esser operoso» (p. 120).

le' di Cristo) e, dall'altra, compaginazione nel Corpo mistico[132] (e si potrebbe parlare di cuore 'mistico' di Cristo).

[132] «Considerate, o anima divota, che Gesù Cristo nel divin Sacramento non si unisce solamente coll'anima nostra per mezzo della grazia, ma anche col nostro medesimo corpo per mezzo della sua santissima carne. Di questa unione si dicono dai Santi cose affatto stupende, chiamandola unione naturale, sostanziale e reale col corpo del Salvatore; S. Giovanni Crisostomo giunge a dire che il nostro corpo meschino si unisce in modo al corpo sacratissimo di Gesù Cristo, che di due corpi ne risulta uno ... unendoci noi come membra al nostro capo, che è il Redentore» (PAGANI 1835 [1845^{7}], pp. 76-77).

Capitolo decimo

«Humilis corde». Spiritualità ascetica e cuore morale di Cristo

1. *L'Istituto della Carità e la spiritualità monastica*

Rosmini aveva posto, come si è visto, S. Ignazio e S. Francesco di Sales tra i fondatori 'ideali' dell'Istituto della Carità. I fondatori indicati in realtà erano tre. Prima dei due santi della Controriforma veniva S. Agostino: «Tre sono i Santi fondatori del nostro Istituto: S. Agostino, il cui spirito dev'essere il nostro, come egli ce lo fa vedere nelle sue opere in ordine alla pratica della duplice carità; S. Ignazio ... e S. Francesco di Sales»[1]. S. Agostino – il patriarca dei canonici regolari e dei monaci eremiti –, l'autore del *Praeceptum*, era dunque l'ispiratore per quanto riguardava lo spirito stesso dell'Istituto. Come già si è osservato, la presenza del pensiero, della teologia, della spiritualità di Agostino (e degli *augustinenses*) era in Rosmini fortissima fin dalla giovinezza. Emblematica della sua posizione era la risposta che egli diede a chi gli chiedeva consigli di lettura su autori utili per la predicazione: «vada ai fonti, s'abbeveri alla vena copiosa di S. Agostino e degli altri Padri», e aggiungeva: «ma a condizione però ch'egli mediti da sé stesso la parola di Dio, e la sminuzzi col suo pensiero e col suo cuore; e senza ciò niun autore giova»[2].

[1] [PAGANI]-ROSSI 1959, I, p. 826.

[2] *EC*, IX, p. 138. Nelle *Costituzioni dell'Istituto della Carità*, Rosmini proponeva: «la lettura poi e la meditazione della S. Scrittura non per curiosità, ma solo per pascere umilmente lo spirito della parola di Dio» e stabiliva inoltre che i suoi religiosi «dalla lettura dei Santi Padri ... non cercheranno assolutamente altro che l'amor di Dio e l'edificazione del proprio spirito» (*Cost.* n. 400).

Ma lo spirito e dunque la spiritualità di S. Agostino in ordine alla pratica della duplice carità erano lo spirito comune a tutta la vita monastica dell'antichità: erano la spiritualità monastica stessa, che non si distingueva – fino a tutto il Medioevo – dalla spiritualità dei canonici regolari[3]. Si trattava dunque, per Rosmini, di riprendere, ripensare e rinnovare la spiritualità monastica. Era il problema degli stessi monaci italiani dell'Ottocento, che vivevano in un momento di disorientamento, di smarrimento e di incertezze[4] e che, per molti aspetti, avevano quasi smarrito il collegamento con la più autentica e antica tradizione monastica[5]. Tutto questo si rifletteva sulla loro spiritualità che era omologata al più generale clima spirituale, non differenziandosene in modo significativo: «Gli autori preferiti, poi, erano quelli degli ultimi secoli, in particolare S. Alfonso»; ma – scrive il Penco – era «il silenzio dei grandi padri monastici delle epoche d'oro la nota forse più penosa del clima spirituale del tempo, incapace di riassimilare tali classici alla propria esperienza interiore, mentre l'imminente sviluppo del neotomismo avrebbe ulteriormente differito tale possibilità»[6]. Quei grandi padri non erano silenziosi invece per Rosmini che, oltre ad Agostino, attingeva largamente ad Antonio Abate, Pacomio, Basilio, Benedetto, Cassiano, Anselmo e Bernar-

[3] GRÉGOIRE 1982, p. 85.

[4] È stato giustamente osservato: «Il mondo monastico dell'Ottocento è, in gran parte, ... un mondo superstite, sopravvissuto al crollo di tante istituzioni travolte dalla Rivoluzione; un mondo isolato, privo ormai di profonde radici nella società religiosa del tempo (esitante a sua volta nell'atteggiamento da assumere e sulle scelte da compiere nel dramma del Risorgimento) e per giunta smarrito e incerto sul proprio avvenire, non sostenuto da guide autorevoli e capaci di promuoverne il rinnovamento» (PENCO 1973, pp. 409-410).

[5] Secondo Penco «I problemi di fronte a cui si trovava il mondo monastico riguardavano principalmente l'interno di questo stesso mondo, la sua rinascita, il suo riordinamento, soprattutto il riaggancio con una tradizione spirituale che appariva ancora lontana e confusa, suscettibile di tante e diverse interpretazioni teoriche e pratiche» (PENCO 1973, pp. 413-414).

[6] PENCO 1973, p. 418. Cfr. anche PENCO 1968 e 1971; PICASSO 1975; GRÉGOIRE 1991.

do. Restauratore di abbazie come la Sagra di S. Michele e S. Zeno di Verona, Rosmini, dopo aver consultato, nel 1849, in una visita a Montecassino, documenti di antichi monaci e di pontefici, scriveva dunque: «deh, Iddio raccenda, trasfondi, raddoppi nel vecchio e freddo nostro secolo lo spirito di quei magnanimi riformatori e difensori della sua Chiesa»[7]. Era questo il suo intento e il timbro della sua spiritualità.

Se il tentativo di alcuni, come per esempio l'abate Casaretto, era quello di riaccendere e trasfondere la spiritualità monastica in forme monastiche riformate, il tentativo di Rosmini era quello di riaccendere e trasfondere la spiritualità monastica in forme religiose nuove (che, comunque, come si è visto, nella sostanza riattualizzavano l'intento e il carisma dei canonici regolari). Rosmini non si collegava all'esperienza benedettina a lui contemporanea, ancorché fosse amico di molti monaci (dai camaldolesi Cappellari, Zurla e Bellenghi, all'olivetano Baldinotti al cassinese Smith), ma se mai riprendeva quel «benedettinismo» del Seicento e del Settecento (che influenzò pure il domenicano Serry) che si interpretava non come una corrente di spiritualità accanto alle altre ma come l'unica e propria spiritualità della Chiesa primitiva[8]. Nelle *Costituzioni* dell'Istituto della Carità, Rosmini esclamava: «come è dolce, nel Signore, il contemplare colla mente e conservare di fatto quella bellissima unità che presentava nei tempi antichi della Chiesa lo stato monastico!»[9].

Egli, pur ammirando e vagheggiando le forme religiose monastiche, non ne riteneva opportuna una ripresa da parte sua[10], tuttavia affermava: «Gli antichi anacoreti sieno i no-

[7] JALLONGHI 1912, p. 425; *Montecassino, S. Benedetto* 1929.

[8] VECCHI 1962, pp. 267-270, 283, 302.

[9] *Cost.* n. 126.

[10] Al canonico romano Silvestro Belli, Rosmini scriveva nel 1825: «Quanto mi fa invidia il chiostro! Quanto e quale doloroso invito mi fa a sé la solitudine! Ma siamo venuti in tempo che non dà quasi più nessun luogo al sicuro e beato porto dell'eremo; perché non ci sarebbe niente portare gli scherni, e le derisioni, se non ci fosse anche impedito di frequentarlo. Almeno però ci trovassimo così forti, che quello che ci ordina di fare la

stri modelli»[11]. Era soprattutto l'austera semplicità della spiritualità monastica, la sua essenzialità («il massiccio», di cui si è già detto), che Rosmini riprendeva, quasi in opposizione a certe esuberanze di misticismo ottocentesco e di un devozionalismo lussureggiante ma vano. Scriveva nel 1831 a due sacerdoti di Arona:

«A che dunque altro pensare, se non a ciò che Gesù Cristo ci ha insegnato in quelle parole: *porro unum est necessarium*? Oh qui conviene che semplifichiamo, e sinceriamo la nostra mente e il nostro cuore, poiché qui sta tutta la semplicità della vita cristiana. Pur troppo la nostra mente, vivendo noi in questo secolo, s'empie d'una moltitudine d'idee false, sebbene apparentemente pie; pur troppo il nostro cuore si empie di una moltitudine di falsi ed inutili desiderii, sebbene apparentemente religiosi! No, no, cacciamo dal nostro cuore quelle vane frasche, induciamoci alla semplicità del pensare e del sentire evangelico. Uno sia l'oggetto della nostra mente, come pure quello del nostro cuore: la purità della coscienza, il gusto della parola di Gesù Cristo, il possesso di Dio. Oh quanto allora saremo sgravati ed alleggeriti dal fardello molesto, onde ci carica e ci aggrava la secreta nostra presunzione e la scuola sempre gonfia di questo secolo! *Venite ad me omnes*, diceva appunto per questo Gesù Cristo»[12].

La semplicità evangelica, nella sua essenzialità, si condensava nell'indicazione agostiniana: «L'Istituto pregia soprattutto l'umiltà ... Quanto ad opinioni, l'Istituto dà piena libertà

carità e la stessa necessità non ci tornasse pericolo! ma questo dovremmo domandarlo a Dio» (*EA*, I, p. 82). Il 24 luglio 1836, dall'abbazia di Tamié in Savoia, scriveva al Mellerio: «quest'ampio convento, quasi solo edifizio in una valle così chiusa e così elevata, questi resti di un'antica pietà, queste rimembranze del dolcissimo Abate di Chiaravalle, al cui tempo questa casa religiosa fu fondata da Pietro II poi Vescovo di Tarantasia, suo religioso e primo abate di Tamié, e le ombre, che mi par talora vedere aggiranti intorno a questo santo luogo, di Abati e di monaci tanti, dei quali qui giaccion le ceneri, sollevano mirabilmente lo spirito a Dio, e fanno invidiare quella vita più celeste che terrena, che conducevano lontani dal mondo i figliuoli di S. Bernardo, questi mortali avventurosi, che si separavano dalla società degli uomini per trovare nelle deserte valli quella degli angeli» (*EA*, II, p. 162-163).

[11] *EA*, I, p. 288.

[12] *EA*, I, p. 422-423.

a' suoi membri, secondo questa regola bellissima di sant'Agostino, *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas*»[13]. La spiritualità monastica sorreggeva, poi, la concezione dell'obbedienza nell'Istituto della Carità: Rosmini si ispirava a Basilio e a Benedetto[14] (anche per la 'dipendenza' della povertà dall'obbedienza[15]) e ad Anselmo per la volontarietà e spontaneità dell'obbedienza stessa[16]. Del resto la vita religiosa rosminiana esprimeva l'*ora et labora*: «Le occupazioni di tale vita saranno due: l'orazione e un'arte, sia liberale oppure meccanica»[17]. L'Istituto della Carità, come gli ordini monastici, non aveva uno scopo apostolico determinato, ma anteponeva all'attività la santificazione personale[18], era dunque radicalmente contemplativo (cioè, la sua *radice* spirituale era monastica):

«L'Istituto ha un'opera sola determinata che si propone, e quanto a sé, non si propone null'altro, e quest'opera si è la santificazione ... non ha per iscopo principale ed ultimo se non la sola santificazione propria; e quindi è un Istituto radicalmente contemplativo»[19].

2. *Indirizzo ascetico*

Rosmini proponeva, dunque, una spiritualità robustamente radicata nell'ascesi[20], potremmo dire una 'spiritualità asceti-

[13] *EA*, II, p. 326.

[14] A proposito delle ragioni che persuadono come giovi sottomettersi al giogo di una piena obbedienza, Rosmini indicava innanzi tutto: «Il sentimento costante della Chiesa e specialmente di tutti i Santi schierati in ogni secolo, e per nominarne due soli, di san Basilio che raccolse le tradizioni orientali, e di san Benedetto che raccolse le tradizioni occidentali» (*EA*, III, p. 374; cfr. anche *EA*, II, pp. 236 e 374). Tale impostazione era anche quella delle Costituzioni: *Cost.* n. 72. Cfr. BUSSONI 1946, p. 101.

[15] *Cost.* n. 89.

[16] *Cost.* n. 1056; cfr. anche nn. 694-695.

[17] *Cost.* n. 495; cfr. anche nn. 168, 288, 495.

[18] BUSSONI 1946, p. 100.

[19] *EC*, IV, pp. 98-99.

[20] ANTONELLI 1952; BESSERO BELTI 1979.

ca', che si ricollegava al nucleo vitale del monachesimo. Il fulcro di tale spiritualità era il principio di passività, che Rosmini aveva intuito e inizialmente praticato, quasi inconsapevolmente[21], e aveva poi esplicitamente formulato come proprio criterio di vita:

«Essendomi prefisso io indegnissimo sacerdote Antonio Rosmini-Serbati di seguire una regola di condotta consistente in due principi che sono i seguenti: 1) di pensare seriamente ad emendare me stesso da' miei enormissimi vizi e a purificare l'anima mia dall'iniquità, di cui è aggravata fin dal nascere, senza andare in cerca d'altre occupazioni o imprendimenti a favore del prossimo, trovandomi nell'assoluta impotenza di fare da me stesso cosa alcuna in suo vantaggio; 2) di non rifiutare gli uffizi di carità verso il prossimo, quando la Divina Provvidenza me li offrisse e presentasse, essendo Iddio potente di servirsi di chicchessia ed eziandio di me per le opere sue e, in tal caso di conservare una perfetta indifferenza a tutte le opere di carità facendo quella che mi è proposta con uguale fervore come qualunque altra in quanto alla mia libera volontà»[22].

Le due 'regole' del principio di passività erano il fondamento delle sei massime di perfezione rosminiane: desiderare unicamente e infinitamente di piacere a Dio, cioè di essere giusto; rivolgere tutti i propri pensieri ed azioni all'incremento e alla gloria della Chiesa; rimanere in perfetta tran-

[21] Nel *Giorno di Solitudine* così Rosmini aveva descritto l'uomo in cui agiscono la fede, la speranza e la carità: «Allora l'uomo sta attentissimo ad ascoltare la voce d'Iddio che egli sente e distingue da per tutto, e ad ogni richiamo egli risponde: Eccomi ... Allora l'uomo è ammaestrato da Dio; conosce (quanto a lui basta) i segreti e i giochi della provvidenza, il suo cuore diviene indiferente e si maraviglia di tutto egualmente ovvero di nulla; egli s'annichila dinanzi alla divinità, e il suo spirito è allegro nella tribolazione» (LORIZIO 1993, pp. 120-121). Nel 1821, poi, annotava nel *Diario della Carità*: «Già da molto tempo io aveva messo in pratica, senza espressamente propormelo, il principio della *passività*, mossovi dalla consapevolezza della mia assoluta impotenza e dalla stessa esperienza ammaestrato ... Riflettendo poi sopra la mia condotta passiva, riconobbi anche espressamente quant'era giusto e necessario quel principio di passività che, quasi senza che io lo sapessi, mi guidava» (ROSMINI 1934a, p. 297).

[22] ROSMINI 1976, p. 25.

quillità circa tutto ciò che avviene per disposizione divina riguardo alla Chiesa di Gesù Cristo, operando a favore di essa dietro la chiamata divina; abbandonare se stesso nella divina Provvidenza; riconoscere intimamente il proprio nulla; disporre tutte le occupazioni della propria vita con uno spirito d'intelligenza[23]. In particolare il principio di passività presupponeva e, insieme, si realizzava nell'abbandono nella divina Provvidenza[24]:

«L'uomo per giustizia deve con tutto il cuore e con tutta l'anima amar Iddio: ma a questo amore non perviene se onninamente non è abbandonato nella divina Provvidenza: giacché senza questo abbandono egli tien il cuor suo ad altre cose affezionato; onde siegue che perché in un cuore sia acceso un continuo sacrificio d'amor per Dio fa di mestieri che questo in Dio solo collochi le sue speranze, e da lui solo attenda soccorso. Ed infatti chi mette le sue speranze in altri fuorché nella divina Provvidenza spesso si turba; e come in mar tempestoso non corre felicemente la nave così in cuore turbato male si sta l'amore di Dio»[25].

Il principio di passività veniva trasfuso, per così dire, da Rosmini nell'esperienza religiosa e comunitaria dell'Istituto della Carità, il quale appunto «ha per fondamento il principio di passività nella iniziativa delle cose»[26]. Come principio di vita interiore individuale, di vita devota, il principio di passività poteva derivare da molteplici modelli: dall'abbandono salesiano – mediato soprattutto dalla lezione di Cesari e dall'esperienza della Canossa – all'indifferenza ignaziana (in una versione più radicale, vicina al senso datole da Lalle-

[23] *AS*, p. 255.

[24] Rosmini meditava: «abbandonare totalmente se stesso nella divina Provvidenza 1. Non vi ha forse un'altra massima, che più di questa conferisca ad ottenere la pace del cuore e l'equabilità propria della vita del cristiano. 2. Non ve n'ha forse nessun'altra, che venendo praticata con quella semplicità e generosità di cuore che ella addimanda, renda il seguace di Gesù Cristo più caro al celeste Padre. Perciocché ella racchiude un'intera confidenza in Lui, ed una confidenza in Lui solo» (ROSMINI 1976, p. 47).

[25] ROSMINI 1976, p. 193.

[26] ROSMINI 1934a, p. 298.

mant). Ma come principio di un Istituto di perfezione assumeva una coloritura differente: quasi una ripresa della *resignatio* monastica[27]. «Imperocché, – scriveva Rosmini – se la *vita cristiana* comunemente presa si è lo studio e la professione della *virtù*, che cosa è poi altro la *vita monastica*, e la regolare disciplina, se non una verissima profession che fa l'uomo d'esercitarsi, quanto gli dura la vita, in que' *mezzi* tutti che egli stima i più adatti stromenti a edificare in sé medesimo la più squisita virtù ed ogni morale perfezione?»[28]. Ecco allora che l'Istituto della Carità doveva essere formato, secondo Rosmini, da quei fedeli che, accesi dal desiderio di porsi alla sequela di Cristo, attendono alla propria perfezione[29]. Ecco, ancora, che l'«aurea indifferenza, che altro non cerca che ciò che piace a Dio e nel modo che piace a Dio»[30], entra nelle *Costituzioni* come abbandono alla Provvidenza[31], come piena indifferenza di volontà[32], in particolare per quanto riguarda le opere di carità[33], infine come quiete e tranquillità in Dio[34]. Nel 1840, a un religioso del suo Istituto, Rosmini scriveva:

«Questo abbandono nella divina Provvidenza è essenziale al nostro

[27] VECCHI 1971, p. 174.

[28] *AS*, p. 8.

[29] *Cost.* n. 2. Nel 1845 Rosmini scriveva a d. Luigi Raggio: «Le poche parole che spianano la natura dell'Istituto, son queste: 'un'unione di persone che rinunziano a tutto per acquistare la santità, e per seguir Cristo con una vita povera e mortificata, in perfetta obbedienza, pronti a qualunque sacrifizio anche quel della vita per amore de' prossimi'. Il fine dunque è la *propria santificazione*, i mezzi sono tutte le *opere buone*, anche penose ed obbrobriose, imposte dall'obbedienza, le quali si debbono eseguire per amor di Dio, con indifferenza e prontezza a tutte egualmente. Si preferisce il ritiro e la vita contemplativa, è vero; ma se la carità del prossimo, a giudizio dei Superiori, richiede altra vita, si lascia la vita nascosta per uscire all'azione» (*EC*, IX, p. 338).

[30] *EA*, III, p. 79. Cfr. BERGAMASCHI 1973.

[31] *Cost.* nn. 48, 108, 555.

[32] *Cost.* n. 49.

[33] *Cost.* n. 553.

[34] *Cost.* n. 484.

Istituto, e non si dà vero sacrificio, non si dà vera imitazione di Gesù Cristo, senza di questo. Chi ragiona diversamente, ragiona umanamente, e però s'inganna. Se Iddio vedrà che al maggior bene, non del vostro corpo, ma dell'anima vostra, giovi che meniate una vita mista, egli farà nascere tali circostanze che condurrete una vita mista. Se Iddio vedrà il contrario, egli permetterà il contrario ... La necessità dunque della vita mista il Signore la vede, e se ella è *reale* per l'anima, e non per il corpo, vi provvede sicuramente a favore di un servo che gli è fedele»[35].

L'Istituto della Carità aveva così una propria, originale posizione nell'ambito delle diverse forme di vita religiosa: era contemplativo ma non negava l'attività di apostolato del singolo. In realtà non era assimilabile agli ordini religiosi attivi, che hanno cioè una finalità di apostolato, e nemmeno ai misti[36], che hanno sia la finalità contemplativa sia l'apostolato attivo, come, ad esempio, la Compagnia di Gesù. Era radicalmente contemplativo, perché entrandovi si sceglieva – come Maria – la parte migliore[37], e tuttavia, secondo il principio di passività, si rimaneva disponibili ad assumere gli impegni attivi, se chiamati a questo dalla volontà divina. Tale impostazione aveva conseguenze importanti sulla spiritualità.

Nel Seicento, la spiritualità gesuitica aveva preso, in qualche modo, le parti di Marta (e di Giosuè) rispetto alla posizione di Maria (e di Mosé)[38]. Un problema si poneva per l'Istituto rosminiano: la sua non poteva essere una spiritualità 'di Marta'; ma era sufficiente una spiritualità 'di Maria'? O doveva essere insieme di Marta e di Maria? O doveva tentare un'operazione inversa a quella di S. Francesco di Sales?

[35] *EA*, II, p. 380.

[36] Ha osservato, giustamente, Bussoni: «In pratica, è vero, la vita del Religioso dell'I. d.C. può essere mista, in quanto che l'obbedienza ai Superiori gliela impone; ma questo non importa. Tale religioso non si obbliga per professione alla vita mista, né questa sua professione lo comporta. Potrebbe rimanere infatti per tutta la vita contemplativo oppure esclusivamente attivo» (BUSSONI 1946, pp. 93-94).

[37] *Cost*. n. 486. Cfr. *EA*, I, p. 325.

[38] VECCHI 1962, pp. 154-157.

Se il vescovo savoiardo aveva insegnato a Marta le vie della contemplazione, qui si sarebbe trattato di insegnare a Maria le vie dell'azione. In realtà tutte queste sarebbero state risposte insufficienti: il principio di passività era più radicale perché mirava a conformare la volontà del religioso a quella di Gesù Cristo.

Un testo della spiritualità canonicale medievale, del XII secolo, diceva: «La tua carità capisca: Cristo che insegna, Maria che ascolta, Marta che serve: ecco tre persone. Quali di queste tre ti pare più degna? Sono tre mansioni: quale di queste tre ti sembra più degna?»[39]. Cristo era dunque il modello e l'esempio: tanto nella vita nascosta di Nazareth quanto nella vita pubblica. E modello era anche Mosé, che prefigurava Cristo[40]. Nel 1843 Rosmini scriveva a Michele Parma: «Così ha fatto N. S. Gesù Cristo, che diede trent'anni alla vita occulta e apparentemente inutile, e tre soli alla pubblica, alla quale non è passato se non al momento prefisso dal Padre suo. Così Mosé si preparò con quarant'anni di vita nella solitudine all'opera a cui Dio lo destinava alla sua insaputa»[41]. Non era solo il modello di Cristo da imitare: era la persona di Cristo alla quale unirsi[42], inserendosi nella dinamica del sacerdozio-sacrificio. Non era soltanto l'ideale della vita nascosta di Cristo, ma la pratica di una vita nascosta in Cristo[43].

[39] Anselmo di Havelberg, *Epistola apologetica pro canonicis regularibus*, citato e tradotto in Grégoire 1982, p. 206.

[40] Rosmini [1931]a, p. 74; Rosmini 1976, p. 157.

[41] *EA*, III, p. 15.

[42] Nel 1850, alle suore della Provvidenza in Inghilterra, Rosmini scriveva: «L'unione della santa contemplazione coll'esercizio delle opere di carità è l'intento del nostro Istituto; epperò noi non dobbiamo essere appagati fino a che non abbiamo ottenuto da Dio il lume di congiungere in noi queste due cose. E dico che da Dio dobbiamo ottenere la virtù di annodare insieme in tutta la nostra vita la contemplazione e l'azione, perché non c'è nessun maestro che ci possa insegnare una scienza così sublime, se non quel Gesù Cristo che in sé mostrò un perfettissimo esempio. Perocché questa scienza non consiste altro se non nell'unione intima con Gesù Cristo, in una unione la più attuata possibile» (*EA*, III, pp. 638-639).

[43] *Cost.* nn. 525, 1060.

Emblematica di questa spiritualità era una meditazione (la seconda del terzo giorno della seconda settimana) che Rosmini inserì nel *Manuale dell'Esercitatore*. Si apriva con una considerazione del cuore di Gesù pieno di carità verso gli uomini e si concludeva con l'invito a un colloquio intimo con il cuore amoroso di Cristo. All'inizio della meditazione, infatti, Rosmini poneva la

«*costruzione del luogo*: vedere nella povera casa di Nazaret Gesù occulto agli occhi degli uomini e soggetto a' suoi parenti, occuparsi in ufficj ordinarj, avente tuttavia il cuore pieno di carità verso gli uomini ... *Effetto che si vuol cavare*: dimandare a Gesù la vera sapienza, che sola ci può ben dirigere nell'esercizio della carità verso il prossimo nostro»[44].

Rosmini sottolineava che la conversione del cuore non viene mai dall'uomo ma da Dio e perciò ogni uomo è sempre utile, da una parte, e sempre inutile, dall'altra, al disegno di Dio. Emergeva così limpidamente la concezione rosminiana del principio di passività:

«fino a tanto e in quella parte, che Iddio non mi mostra ciò che io debbo operare, o sia ciò che egli vuole che io operi rispetto alla carità verso i miei prossimi, io debbo amare la vita comune, nascosta, quieta e perfettiva di me stesso ... Non debbo dunque muovermi da me stesso arbitrariamente, e per una cotal presunzione, ad imprese a vantaggio del prossimo, quantunque in sé buone, perocché io non so scegliere quelle che sieno utili nel complesso, né ho forze da me solo d'eseguirle, né valgono punto al mio fine se non sono conformi alla divina volontà. – Debbo dunque uniformarmi alla volontà del Padre mio celeste, anche nel *modo* di esercitare la carità verso il prossimo, per trovare la perfetta giustizia»[45].

Nella passività dello stato elettivo si innestava poi l'indifferenza dello stato assunto:

«Adunque io debbo avere un amore oltremodo grande pel mio prossimo, perocché io so che questa è la volontà di Dio; ma debbo

[44] *AS*, p. 159.

[45] *AS*, p. 161.

in pari tempo mantenermi coll'animo *indifferente quanto al modo di esercitarla*, fino a tanto che non conosco il voler di Dio intorno a ciò, di maniera, che io sia egualmente disposto ad esercitare *qualunque sia ministero di carità*, o umile ed abbietto, od onorifico, o penoso, o piacevole, o secondo la mia naturale inclinazione, o contrario ad essa»[46].

La meditazione, come si è detto, si chiudeva con l'indicazione di tenere un «*colloquio* intimo coll'amoroso cuore di Cristo»[47].

3. *Il S. Cuore nell'ascetica rosminiana*

L'unico fine dell'Istituto della Carità era che i suoi membri perseguissero la giustizia[48], si sforzassero di essere giusti[49], abbracciassero cioè una via ascetica della conversione e purificazione del cuore, della negazione della propria volontà per conformarsi alla volontà divina[50]. La ricerca della giustizia precedeva e introduceva alla dinamica della carità, che era vista come la pienezza e la perfezione della giustizia stessa[51]. Ma l'ascetica non introduceva alla contemplazione e dunque alla contemplazione non si giungeva – alla fine di un cammino ascetico – con la dinamica dell'amore: la contemplazione, per Rosmini, non era una mistica amorosa unitiva e meno ancora una mistica speculativo-illuminativa di tipo platonico. Via purgativa, via illuminativa e via unitiva erano tutte interne all'ascetica, della quale costituivano le tre parti fondamentali[52]. La contemplazione, la vita contem-

[46] *AS*, p. 162.

[47] *AS*, p. 162.

[48] *AS*, p. 297.

[49] *AS*, p. 256. Nell'accezione rosminiana del termine e del concetto di «giustizia» vi era pure un'eco dell'insegnamento spirituale del Cesari (cfr. VECCHI 1971, pp. 210-211).

[50] *AS*, pp. 143-144.

[51] *AS*, pp. 165 e 167.

[52] *Cost.* nn. 211-218 e 770. Stabiliva Rosmini: «E la divisione di tale

plativa, si realizzava col principio di passività e di quiete, quindi coincideva con l'ascetica. In Rosmini non si aveva, dunque, una mistica contemplativa, ma un'ascetica contemplativa, intesa come «arte spirituale», i cui «strumenti» rielaboravano i dodici gradi dell'umiltà della Regola di S. Benedetto[53].

L'ascetica rosminiana era una *scientia cordis*: era una scienza non confinata nel solo ambito razionale[54], che non intendeva soltanto conoscere quali fossero le virtù, ma mirava alla perfezione morale[55], cioè a «una illustrazione mirabile della

dottrina [ascetica] sarà questa: La sua prima parte deve tendere alla purificazione dell'uomo ... La seconda parte tratterà delle virtù, di cui deve ornarsi il cristiano mondato da vizi, per quanto Dio gli concederà. La terza parte, finalmente, fatta per i più perfetti, verterà sull'unione colla quale l'uomo giusto e pieno di virtù si congiunge con Dio con intimissimo vincolo» (*Cost.* n. 212). È da notare inoltre che «queste lezioni di ascetica vogliono destare gli affetti della volontà dall'illuminazione dell'intelletto. Nondimeno, si deve in pari tempo intraprendere la via contraria, che è quasi l'unica valida coi fanciulli o con chi è fornito di scarso ingegno» (*Cost.* n. 218).

53 Nelle *Costituzioni dell'Istituto della Carità*, Rosmini notava: «E questi strumenti dell'arte spirituale ... sono dodici: 1° il consenso delle volontà; 2° la dilezione fra i discepoli di Cristo; 3° l'abbassamento di sé; 4° la propria mortificazione; 5° la povertà; 6° la castità; 7° la pietà; 8° l'abnegazione di sé e l'obbedienza; 9° la semplicità; 10° la modestia; 11° l'edificazione; 12° la buona intenzione e carità di Dio» (*Cost.* n. 184). Cfr. anche BUSSONI 1946, p. 101.

54 «Al quale divino nascimento dell'Ascetica Scienza si dee riputare altresì la ragione, per la quale i filosofi naturali, anco dopo ch'ella fu nata e cresciuta con somma felicità, mostrarono dispregiarla, e spesso la vilipesero. Essi disconobbero quella, che non era parto de' loro ingegni, e molto meno de' loro cuori; e sempre uguali a sé medesimi, come nulla fecero acciocché l'Ascetica nascesse (ch'ella nulla gli ajutava a parere, ciò che volevano; molto ad esser virtuosi, dal che rifuggivano); così dopo venuta al mondo, senz'essi, la riguardarono per cosa aliena, inutile, pinzoccherosa. Volevano ragnatelle di speculazione tessute di grandi parole; effettiva bontà, era tropp'umile cosa per essi, troppo indipendente dalla stima, dalla voce e dallo stesso conoscimento del mondo, troppo beata del proprio segreto» (*AS*, p. 9).

55 «Veramente ella [l'Ascetica] non attrae gran fatto gli sguardi di quelli che di contemplare speculativamente la virtù, e di apparir virtuosi ragionandone alla distesa, ma poi di nulla più, son vaghi. All'incontro prende essa un prezzo infinito agli occhi di coloro che pospongono la specula-

mente, un abbonimento della volontà, una riforma della vita»[56]. L'ascetica, scienza dei mezzi e non del nudo sapere e delle vuote cognizioni, si divideva dunque – secondo Rosmini – in tre parti: mezzi per vincere i nemici spirituali (e cioè sia le cautele per antivenire i pericoli e le tentazioni sia il combattimento spirituale); mezzi per disporsi in uno stato atto alla virtù (e cioè sia la maniera di purgare l'animo, istruire la mente, acquistare disposizioni permanenti utili alla virtù sia la ginnastica dello spirito); mezzi per ottenere l'aiuto divino alla virtù (e cioè la devozione)[57]. L'ultima parte, la devozione, giovava – secondo Rosmini – anche ad ottenere gli scopi delle parti precedenti: «non otterrà ancor nulla di virtù perfetta, e gitterà in vano la sua fatica, s'egli non trae da Dio medesimo l'ajuto disponente della sua providenza, e quello efficiente della sua grazia»[58].

La devozione al S. Cuore, nell'accezione rosminiana, si collocava precisamente nell'ambito di questa dinamica ascetica, di questa *scientia cordis*. Si poneva cioè nell'alveo di una spiritualità che, ricollegandosi e reinterpretando la spiritualità monastica (o monastico-canonicale), era una spiritualità ascetica. Qui si coglie una fondamentale differenza dall'accezione parediano-gesuitica della devozione al S. Cuore: in questa infatti si aveva una forma di misticismo popolare devoto al S. Cuore, visto come simbolo dell'amore e fatto oggetto di effusioni, trasporti, tenerezze, dolci affetti, appassionamenti, atti di riparazione. In Rosmini invece il S. Cuore è esempio perfetto del principio di passività e dello stato di indifferenza e dunque oggetto di imitazione: certo accompagnata da sentimenti di affetto ma tesa a riprodurre nella vita le virtù del Salvatore. Nell'ambito della spiritualità ascetica rosminiana, dunque, il S. Cuore era modello di per-

zione della virtù al reale suo conseguimento, e sono tutti intesi non a mostrare di saper molto intorno l'onesto ed il perfetto, ma ad entrare in possessione della onestà e della perfezione» (*AS*, p. 8).

[56] *AS*, p. 11.

[57] *AS*, p. 17.

[58] *AS*, p. 15.

fezione morale: si può parlare – in questo senso e con questo significato – di cuore 'morale' di Cristo: «Gesù in croce, ecco lo specchio, ecco il modello; la meditazione, l'amore, la preghiera affocata debbono essere gli strumenti co' quali ricopiarlo, riprodurlo in voi stesso. Tutto viene da lui, dal suo cuore amoroso e aperto qual fontana di grazie; ma noi dobbiamo attingervi le acque della vita. Sforzi dunque da parte nostra, uniti a grande fiducia e costanza»[59]. Cuore morale: cioè cuore esemplare. Rosmini indicava:

«Considerare il divino amore che era in Gesù Cristo come uomo, riflettendo alla bellezza del suo cuore, il più perfetto di quanti furono da Dio creati, ed all'essere egli insieme viatore e comprensore ... Il qual amore di Dio in Cristo era oltremodo *operativo*, cioè atto a fare come fece, e a patire come patì le più estreme cose che potesse fare e patire la umana natura sublimata; onde nelle Scritture si dice che Iddio formò nell'utero materno l'Uomo-Dio in modo che fosse atto ad essere suo servo ... Ritorcendo in me la riflessione considererò come Cristo è il mio esemplare, e come anch'io debbo essere a sua imitazione *amatore e servo* di Dio»[60].

E qui si vede come il motivo della bellezza del S. Cuore richiami la vena filippina della spiritualità rosminiana, mentre il motivo della carità operativa richiami la vena muratoriana.

Ma per comprendere il ruolo dell'esemplarità del S. Cuore, nell'ambito della spiritualità ascetica rosminiana, occorre riferirsi alle partizioni – già indicate – dell'ascetica come scienza dei mezzi. Per quanto riguarda il primo aspetto e cioè la prudenza spirituale, il prevenire le tentazioni e i pericoli, Rosmini ritrovava nel S. Cuore la fonte della prudenza e, insieme, della consolazione nella carità misericordiosa: «Deducete tutta la vostra prudenza da questo fonte di acque e di sangue, e la luce di questa prudenza sarà quella del fuoco stesso d'una fortissima e cocentissima carità»[61].

[59] *EA*, III, p. 46.

[60] *AS*, pp. 148-149.

[61] *EC*, IX, p. 501.

«Vi abbraccio nel cuore del Signore nostro, nel quale dobbiamo avere un fonte inesausto di consolazione santa»[62]. Tale consolazione veniva dal vedere nel S. Cuore un «dolce ricovero»[63] dove si poteva trovare un riparo dai turbamenti, dai pericoli, dalle tentazioni esterne: era Cristo stesso a offrire conforto «le braccia allargando per raccoglierci e stringerci a lui ritornanti, e il seno aprendo ed il proprio cuore, onde in quel pelago di misericordia e letizia ogni nostra infermità ed amaritudine insieme da noi laviamo e cancelliamo. Nulla adunque ci turbi»[64].

Ma se, nonostante questo primo mezzo, le tentazioni assalgono l'animo per impedirgli di mantenersi innocente e giusto, occorre sapere opporsi a tali assalti e perseverare nella sequela di Cristo. Ecco il secondo aspetto dell'ascetica, il combattimento spirituale: «Gl'inimici nostri sono da fuori, e da dentro. Quelli consistono nella lusinga delle cose fuori di noi, questi siamo noi stessi: quelli si vincono colla mortificazione esteriore, questi colla interiore. Non è forse tanto faticoso vincer quelli; ma superar sé medesimo è la cosa più ardua di tutte: in questa è la sequela di Cristo»[65]. Qui la devozione al S. Cuore fornisce in primo luogo le armi e la forza della pazienza[66] e poi è essa stessa una pratica efficace per la lotta. A un chierico del suo Istituto, Rosmini nel 1845 scriveva:

«Avete fatto bene a descrivermi lo stato del vostro spirito. Questa è una prova che il Signore vi dà per vedere se lo amate rinunziando a

[62] *EC*, VI, p. 761.

[63] *EA*, I, p. 163.

[64] *EA*, I, p. 35.

[65] ROSMINI 1883, p. 408.

[66] «Che Iddio vi doni pazienza mio caro fratello! Nel cuore del nostro Redentore aperto, non dal ferro di chirurgo, ma dalla lancia dell'amore, la ritroverete abbondante: *haurietis aquam in gaudio de fontibus salvatoris* ... Amore, confidenza, abbandono nel nostro Salvatore Crocifisso e nella pietà altresì della sua e nostra dolcissima Madre Maria sieno le vostre delizie, le armi, la fortezza vostra»: così scriveva Rosmini a Setti, il 2 agosto 1844 (*EA*, III, pp. 113-114).

voi stesso: coraggio adunque: ecco le armi con cui dovete combattere: ... custodia degli occhi: atti contrarii alle suggestioni e fantasmi: *frequenti* giaculatorie, tenera divozione a Maria: unione al Cuore di Gesù Cristo: scacciare il timore, né credere che il senso sia consenso: confidenza grandissima in Dio, diffidenza grandissima di voi stesso: umiltà grande nell'ubbidire, compiacere il compagno. Con questi mezzi vincerete la battaglia»[67].

Ma dove la devozione al S. Cuore sembrerebbe avere un ruolo più rilevante e, quasi si direbbe, specifico è nel terzo aspetto dell'ascetica, che riguarda i mezzi per disporsi in uno stato atto alla virtù, «purgandosi incessantemente da ogni difetto che sgagliarda la sua volontà, e mantenendo o producendo in sé tutte quelle disposizioni della mente e del cuore, le quali il fanno valoroso e pronto all'occasione, sia di resistere contro a' nemici che assalgono, sia di esercitare gli atti delle virtù che gli porgono innanzi»[68]. Qui il S. Cuore è innanzi tutto modello di santa indifferenza: «Si consideri lo stesso distacco dalle cose create in Gesù Cristo, nel quale come l'amore divino fu grandissimo, così anco fu grandissima la cognizione che ebbe della viltà delle cose terrene, e il distacco del suo cuore divino da esse»[69]. Per avere allora un cuore «conformato e unito a quello di Gesù Cristo»[70], occorreva, secondo Rosmini, avere gli stessi sentimenti e pensieri del Verbo incarnato[71]: era una concezione che aveva quasi un'intonazione berulliana, ma che più probabilmente veniva, come si è visto, da Cesari e forse anche da Battista di Varano. Perciò Rosmini esortava i suoi figli spirituali: «Meditate dunque i sensi di cui era pieno il cuore umilissimo, mansuetissimo, amatissimo di Gesù; e a questo conformate

[67] *EC*, IX, pp. 410-411.

[68] *AS*, p. 15.

[69] *AS*, p. 150.

[70] ROSMINI 1843, p. 296.

[71] «Egli adunque deve essere unito e incorporato a Cristo, partecipare di Cristo, e non avere in se stesso altri sentimenti o pensieri, da quelli che aveva il nostro Signore Gesù Cristo dimorante in terra, nel cenacolo, nell'orto, in sulla croce» (ROSMINI 1930, I, p. 70).

quelli del vostro»; e concludeva: «niente di più mi allegra che il vedere che tutti noi abbiamo i sentimenti stessi del cuore mansueto ed umile del Signor N. Gesù Cristo»[72].

Il primo e fondamentale sentimento da acquisire era l'umiltà, imparando dal S. Cuore – secondo quanto comandato dallo stesso Gesù. A Tommaseo Rosmini aveva scritto: «Non ha l'uomo altra incombenza, che quella de proprj doveri morali, conformandosi a colui che disse: 'imparate da me che sono mite ed umile di cuore'»[73]. L'ammonimento evangelico sarebbe tornato più volte in Rosmini[74]. Ma del S. Cuore si dovevano anche imitare la mansuetudine[75], la magnanimità[76] e, soprattutto, la carità verso il prossimo[77].

La devozione al S. Cuore poteva avere un ruolo anche nel quarto aspetto dell'ascetica, quello della ginnastica spiritua-

[72] *EC*, IX, pp. 502-503.

[73] *EC*, IV, p. 422.

[74] L'8 maggio 1836, Rosmini scriveva a d. Luigi Gentili: «Gesù Cristo non ha altra mira che di fare la volontà del Padre celeste: ed è un *mare di dolcezza*. Ah! pregatelo, che ne dia anche a voi di quella dolcezza sua ineffabile, infinita. *Disce, disce ab eo, quia mitis est et humilis corde*» (*EA*, II, p. 158). Il 14 febbraio 1845 esortava un chierico a essere «fisso nell'unico scopo che si propone l'Istituto e che consiste tutto in quelle parole di Gesù Cristo: '*Discite a me quia mitis sum et humilis corde*'» (*EC*, IX, p. 229). E il 6 novembre 1845 scriveva a d. Giacomo Molinari: «Considerate che il Signore vuole noi tutti render perfetti nella mansuetudine e nella dolcezza: *discite a me quia mitis sum et humilis corde*» (*EC*, IX, p. 403).

[75] Cfr. la nota precedente. Con riferimento allo stesso passo evangelico (Mt 11,29), Rosmini esortava alla mitezza cioè alla mansuetudine: «Quello però che trovo il punto principale, al quale dovete rivolgere le vostre armi, si è a conseguire la cara mansuetudine di Gesù Cristo: 'Imparate da me che sono umile e mansueto di cuore'» (*EC*, IV, p. 744).

[76] Il 7 febbraio 1833 Rosmini scriveva a d. Pietro Rigler: «Cristo è morto per tutti, e noi vorremmo esser buoni solo a pochi? No, no; questo non sia mai di noi: abbiamo un cuor largo come quello del nostro divin modello» (*EC*, IV, p. 495).

[77] Nel 1840, alla novizia Costanza Samonini, Rosmini ricordava la «carità del prossimo, la cosa più cara di tutte al cuore di Gesù. Non si può fare cosa più grata a questo sacratissimo Cuore, che consacrare tutti se stessi all'esercizio della carità del prossimo» (*EA*, II, p. 440).

le. In questo caso si trattava dell'esemplarità del S. Cuore negli atti occasionali di mortificazione e di umiltà. Con un sacerdote del suo Istituto Rosmini si compiaceva perché le circostanze gli avevano dato modo «di praticare un bellissimo atto di umiltà, di cui avete innanzi tanto esempio quant'è quel Cuore di cui tessete le lodi»[78]. Ma la ginnastica spirituale non era soltanto un esercizio occasionale, dettato dalle circostanze. Era pure un esercizio continuo, di atti frequenti, aventi come fine la confidenza in Gesù Cristo:

«Dunque confidenza pienissima, e per averla maggiore meditare giorno e notte sulla persona di Gesù Cristo, sul suo sacratissimo Cuore, sui sentimenti dai quali egli è animato, sulla sua bontà ineffabile, sui meriti del suo preziosissimo sangue, in modo da portar sempre l'imagine del nostro Signore e Salvator Crocifisso dipinta dinanzi agli occhi interiori del nostro spirito. A rinforzarci vie più in questa gran confidenza, arra di salute, facciamo gran conto del sacramento della penitenza accusandoci con somma umiltà e semplicità fanciullesca, di poi gioverà assai ad ogni caduta anche leggera, contrapporre atti di grandissima contrizione e risoluzioni nuove, senz'alcuno avvilimento, ma con via maggiore speranza, tutta fondata in Dio, dicendo: *nunc caepi, haec mutatio dexterae excelsi*. Ma perché non s'ingerisca quella perniciosa confidenza in noi stessi che ci fa negligenti, è uopo fare con Dio atti frequentissimi di umiltà, confessandogli la nostra estrema miseria, povertà, nullità, malvagità, senza stancarci giammai di ciò fare, né credere d'avergliene detto abbastanza ... I quali sentimenti servono a tenere la mente raccolta nel Signore, e legare la fantasia, fonte d'ogni male»[79].

4. *Il confronto con Mellerio su umiltà e carità*

Il 29 dicembre 1850, da Stresa, Rosmini scriveva a d. Giuseppe Fradelizio alla Sagra di S. Michele: «Non potete punto dubitare che io ... non preghi ed aspetti dal tenero cuore di Gesù che vi ricolmi delle sue ricchezze, cioè della sua infinita carità, della sua umiltà, della sua mortificazione,

[78] *EC*, IX, p. 277.

[79] *EA*, III, pp. 276-277.

della sua ubbidienza e di quel fervore di spirito generoso che antepone ad ogni cosa più cara l'adempimento de' propri doveri, costi quanto si voglia alla carne ed all'amor proprio»[80]. Tra le «ricchezze» che Rosmini si aspettava dal S. Cuore, egli dunque metteva, al primo posto, la carità e l'umiltà. Questo 'binomio virtuoso' era pure presente nelle *Costituzioni dell'Istituto della Carità*[81]. Del resto, nel 1841, egli aveva scritto a una sua figlia spirituale che il «cuore di una Suora della Provvidenza ... dee riboccar d'amore pel prossimo ed imitare l'umiltà del cuore di Cristo»[82]. Della carità e della sua «sorella», l'umiltà, Rosmini aveva peraltro scritto fin dal *Giorno di Solitudine*[83].

Questa posizione rosminiana non va confusa con un irenismo sdolcinato o con una pavidità servile e untuosa. Se ne ha una riprova nella forte e fiera risposta di Rosmini al «finto Eusebio» che lo aveva tacciato di eresia. In quell'occasione, nel 1841, il fraterno amico Giacomo Mellerio non condivise il suo atteggiamento. Il conte Mellerio, nella casa del quale Rosmini conobbe nel 1827 il Loewenbruck e maturò la decisione – su suggerimento dell'abate Luigi Polidori, che viveva col Mellerio – di ritirarsi al Calvario di Domodossola, città natale del conte, era stato presente alla prima professione di voti di Rosmini e dei suoi compagni, il 25 marzo 1839. Egli fu anche un ascritto dell'Istituto della Carità, che beneficò con offerte cospicue. Ma Mellerio era pure vicino ai gesuiti e alla spiritualità gesuitica (tanto che nel 1847 fu, per questo, ingiuriato e calunniato dal Gioberti nel *Gesuita moderno*) e perciò non accettò che Rosmini polemizzasse, con una qualche asprezza, con i membri della Compagnia di Gesù che si celavano sotto lo pseudonimo del «finto Eusebio». Il 27 agosto 1841, Rosmini, da Stresa, scriveva all'amico:

80 *EA*, III, pp. 668-669.

81 *Cost.* n. 187; cfr. anche nn. 528-530.

82 *EA*, II, p. 502.

83 LORIZIO 1993, pp. 93-94.

«Vi assicuro per altro, che nella *Risposta al finto Eusebio Cristiano* ho temperate secondo il vostro consiglio alcune espressioni che riescivano un po' pungenti; sebbene sento ora che vi sembra ancor troppo acerba. E tale sarebbe anche agli occhi miei, se io avessi così scritto, perché *il mio avversario fu il primo ad offendermi e ferirmi nella parte più delicata, qual'è l'integrità della fede*, come vi credete che io abbia fatto. Ma io protesto che questa è per me una ragione che non val nulla; giacché, per grazia di Dio, non mi curo nulla delle ingiurie personali, né me ne sono mai curato ... No, ve lo ripeto, per ispirito di vendetta, grazie a Dio, non iscrivo, né ho mai scritto ... Fino che considererete la causa, di cui si tratta, come mia personale, mi condannerete, può essere, come mancante di mansuetudine; ma quando considererete la causa come di Dio, allora vedrete che talora è mansuetudine e vera carità anche il parlar forte, e che il nostro divino Maestro non era meno mansueto né men umile allorquando diceva *volpe* ad Erode, o *ipocrita* e *cieco* al fariseo, di quel che sia quando pregava pei suoi crocifissori. Il bene che si deve avere per fine è sempre un solo, e questo è la *carità* anche verso gli avversari, anche verso i nemici; ma i mezzi di esercitare la carità sono molti, talora vi è anche quello di dire *cieco* al cieco, e dire *volpe* a chi è volpe; come è pur troppo il caso mio per quanto mi pare»[84].

Rosmini dunque rivendicava la necessità della *parresia*, per dare una giusta dimensione all'umiltà e alla carità. Ma l'argomentazione non convinse Mellerio che gli scrisse una «amorevole ammonizione», la quale non lasciò indifferente il Rosmini[85]. Rispondendogli, egli così riassunse i moniti dell'amico:

[84] *EA*, II, pp. 479-481.

[85] Il 7 settembre 1841, da Verona, Rosmini scriveva infatti al Mellerio: «E in primo luogo vi dirò, che il sentimento vostro esposto con tanta sicurezza, m'incute timore, e comincio a dubitare non forse io abbia ecceduto nell'uso di espressioni biasimanti ed umilianti col mio avversario; spero che il vostro avviso mi sarà utile per l'avvenire, se non mi può più essere utile nella causa presente. Sia pur dunque vero, che io abbia errato, e voi condannatemi pure; ché io non intendo difendermi, sapendo troppo bene di essere capace di qualsiasi male, se Iddio non mi sostiene. Ma io crederei di ostentare una falsa umiltà e di mancare alla veracità e insieme all'amicizia, se ingenuamente non aggiungessi, che le ragioni, che voi adducete nella cara vostra, non sono punto solide, come vi sembra ... Tuttavia queste cose non mi giustificano, se ho ecceduto nel mio scritto; ed io vi ripeto che non voglio scusarmene; e che, se non provano le vostre ragioni, prova però a me moltissimo il sentimento, che

«Voi dite che non potete concepire come le *ingiurie* scagliate contro il prossimo possano servire di gloria a Dio ... Voi dite poscia, che il nostro divin Maestro poteva usare degli epiteti umilianti come ne usò, perché era Dio, a cui solo conviene il *mihi vindictam*, e nol possiamo mai noi, perché siamo uomini che non veggiamo l'interno dei cuori ... Voi poi recate l'esempio di san Paolo che maledetto benediceva»[86]. In risposta a tutto questo, Rosmini invitava il Mellerio a considerare che Gesù

«ha adoperato sempre per *carità* e per dare a noi esempio di essa, e non ha mai offesa la mansuetudine, né pure quando disse *stolti, tardi di cuore, ciechi, ladri, volpe*, e a tutta la generazione degli ebrei *nequam*, e a Pietro *satanasso*, e tanti altri epiteti: i quali sono stati detti senza ingiuria alcuna, senza vendetta, e senza abbandonare la sua divina mansuetudine, e per insegnarci che talora conviene essere acerbi nelle parole e duri *per carità*; il che ha luogo quando si crede che questo sia il mezzo di essere utili al prossimo, pel quale si parla. Ma per esercitare questo atto di carità, bisogna certamente essere spogli di passione umana e d'illusione; perocché le parole forti, biasimanti ed umilianti stanno benissimo colla carità e colla mansuetudine: ma non così la passione umana e l'illusione che questa produce ... Sono certo che voi ben vi ricorderete che san Paolo ebbe più volte l'occasione d'imitare Gesù Cristo anche nel dire parole acerbe contro i suoi avversari, o, per dir meglio, contro gli avversari della gloria di Dio»[87].

Si trattava, dunque, per Rosmini, di ben intendere l'imitazione di Cristo: l'espressione poteva esser dura, ma il cuore doveva rimanere dolce e scevro da passioni umane. E così aggiungeva:

«E certo in tutte le cause personali che riguardano noi o le cose nostre, dee aver luogo la mansuetudine e la dolcezza; ma nella causa della giustizia, della virtù, della verità cattolica e del bene del prossimo, qualche volta può aver luogo la durezza; la quale non è

in voi ha prodotto la lettura del mio opuscolo; sebbene potrebbe essere che questo sentimento nascesse in voi dal non conoscere a pieno lo stato delle cose e delle circostanze, e la natura del male, a cui si deve opporsi» (*EA*, II, pp. 481-482 e 484).

[86] *EA*, II, pp. 482-483.

[87] *EA*, II, pp. 482-483.

una vera durezza, perché non viene da un cuor duro, ma anzi da un cuor tenero e mansueto, checché del resto ne giudichino gli uomini. I tratti adunque di apparente durezza che si scontrano nelle parole e negli scritti dei Santi, cominciando da san Giovambattista che chiamava gli Ebrei *razza di vipere*, non si possono così facilmente imputare all'esser stati essi peccabili, ma dobbiamo piuttosto attribuirli al loro zelo»[88].

Rosmini, a differenza di Gioberti, non scriveva per antigesuitismo militante, anzi rifiutava e censurava l'esistenza di partiti nella Chiesa[89]. E concludeva una successiva lettera al Mellerio con un saluto che poteva avere un'intonazione da spiritualità gesuitica (anche se così non era, come si è visto, per Rosmini): «Addio nel cuore santissimo di Gesù»[90]. E nel 1846, poco più di un anno prima della morte del Mellerio (che avvenne il 10 dicembre 1847), Rosmini gli scriveva ancora: «Vi abbraccio nel cuore Ss. di Gesù»[91]. È certo significativo che, dal letto di morte, Mellerio inviasse al Rosmini un'edizione dell'*Imitatio Christi* in sette lingue. Ma forse ancor più significativo è il dono che il conte milanese fece al sacerdote roveretano proprio negli anni che videro la polemica col «finto Eusebio». Si trattava di due celebri e fortunate operette del cappuccino del Settecento Gaetano Migliorini da Bergamo, nella riedizione ottocentesca per i tipi di Corbetta di Monza: *L'Umiltà del Cuore ideata in pensieri e affetti ad eccitarne la pratica* (1838) e *La Fraterna Carità ideata in riflessioni sacre e morali* (1839). Si è già visto come Rosmini apprezzasse la spiritualità dei cappuccini.

[88] *EA*, II, pp. 483-484.

[89] Il 13 settembre 1841, da Verona, Rosmini scriveva: «Il nostro Dio è Dio di verità, e il Maestro nostro è la verità in persona. Ma pur troppo al mondo si ama poco la verità, e perciò poco si ama Iddio; e si crede in quella vece di onorarlo, formando dei partiti, e mettendo le apparenze nel luogo della sostanza! No, no; se noi amiamo Dio, amiamolo semplicemente e senza umani partiti: il credere che questi sono utili alla Religione, è un deplorabile inganno che ha fatto molto male alla santa Chiesa» (*EA*, II, p. 485).

[90] *EA*, II, p. 485.

[91] *EA*, III, p. 308.

Gaetano Migliorini da Bergamo, poi, congiungeva intonazioni di tipo 'muratoriano' a spunti di ascendenza ignaziana: era, insomma, un autore che può effettivamente essere preso come cifra emblematica dell'incontro tra la sensibilità spirituale di Rosmini e quella di Mellerio. I due libri inoltre erano legati insieme e recavano sul dorso il titolo sintetico: *Umiltà e Carità*. Sulla pagina di risguardo vi era la dedica manoscritta: «All'ottimo S.te A. Rosmini Mellerio. All'amico L'amico»[92].

Umiltà e carità, dunque. Era il binomio presente, come si è visto, nelle *Costituzioni dell'Istituto della Carità*, ma presente pure nelle prime *Costituzioni* cappuccine, con riferimento all'esempio di S. Paolo. Per Gaetano da Bergamo, poi, l'umiltà era il fondamento e la carità il compimento della vita spirituale, l'umiltà la via alla virtù e la carità la pienezza della virtù[93]. In particolare, la fortunata operetta[94] sull'umiltà del cuore presentava una spiritualità ascetica, con sobri riferimenti al S. Cuore, che appare vicina alla spiritualità ascetica rosminiana. Scriveva, dunque, il cappuccino bergamasco:

«È il nostro cuore una canna vuota che ad ogni vento si piega, una barchetta che qua e là da ogni onda si spinge; basta l'incontro di un'occasione, il movimento di una passione, il soffio di una tentazione, acciocché la volontà ceda al male, anche allorquando pare a noi in certi nostri fervori che sia più rassodata nel bene. Questa è una ragione ben forte per cui dobbiamo umiliarci e non presumere un menomo che di noi stessi; pregando continuamente il Signore che si degni di confermare nel nostro cuore ciò che in esso egli va operando con la sua grazia: *Confirma hoc, Deus, quod operatus es in nobis. Ps* 67,29»[95].

Gaetano Migliorini insisteva, perciò, nell'invitare a chiede-

[92] Cfr. il volume conservato in BRS.

[93] METODIO DA NEMBRO 1959, p. 249.

[94] Ebbe almeno 42 edizioni italiane, 4 traduzioni in olandese e altre in tedesco, francese, inglese, spagnolo e portoghese (METODIO DA NEMBRO 1959, pp. 203-204).

[95] MIGLIORINI 1838, pp. 13-14.

re, con semplicità[96], come dono della grazia, un'umiltà interiore, l'umiltà, appunto, del cuore: «Non cessiamo dunque di domandarla, e l'otterremo: ed ottenuta questa, nell'atto stesso che sarà umile il cuore, saranno anche umili gli occhi, umili le parole, i gesti, i diportamenti e sino anche tutti i pensieri, perché *De corde exeunt cogitationes. Matth.* 15,19»[97]. Esempio perfetto dell'umiltà del cuore era il S. Cuore di Gesù: «Qual umiltà in ricompensa delle verità che predicava e de' miracoli che operava, riceverne calunnie ed affronti senza mai lamentarsi né del torto che gli si faceva né dell'ingiustizia che gli si usava! Oh chi avesse potuto vedere il suo cuore! Non era sforzata, ma volontaria questa sua umiltà»[98]. Si apriva qui una prospettiva ascetico-spirituale di imitazione di Cristo che – al di là dei dissensi e delle diverse sensibilità – accomunava tanto Rosmini quanto Mellerio:

«Egli [Cristo] non pretende che lo imitiamo coll'essere anche noi flagellati, coronati di spine o sulla croce inchiodati; no, come in tutto il corso della sua vita, molto più nel tempo della sua passione, egli ci va ripetendo l'importantissimo ammaestramento, che impariamo da lui ad essere umili, *Discite a me, quia mitis sum et humilis corde. Matth.* 11,29 ... Nelle sofferenze e negli spasimi del Calvario non è permesso imitarlo che per privilegio ai martiri. Ma l'umiltà del cuore, praticata da Gesù Cristo, in tutto il tempo della sua vita, è proposta a tutti e tutti siamo obbligati imitarla»[99].

96 «Può nascere un dubbio se, per avere la grazia dell'umiltà, bisogna domandarla a Dio, e per essere esaudito da Dio, bisogna domandare con umiltà; come si può fare a domandare con umiltà, mentre quest'ultima è quella appunto che non si ha e che si desidera avere? Non ci perdiamo in tante specolative, che sono inutili per la pratica; ed *in simplicitate cordis, Sap.* I, I, vuole il Signore che con esso lui procediamo» (MIGLIORINI 1838, pp. 81-82).

97 MIGLIORINI 1838, p. 79.

98 MIGLIORINI 1838, pp. 109-110.

99 MIGLIORINI 1838, pp. 110-111.

Capitolo undicesimo

«Cor unum». Ecclesiologia di comunione e cuore mistico di Cristo

1. *Confronto con Möhler*

Se molti hanno parlato dell''ascetica' di Rosmini, vi è stato tuttavia pure qualcuno che è riuscito acutamente a intravvederne «un sostrato nitidamente mistico», a indicare cioè una 'base' mistica della spiritualità rosminiana, «pur robustamente e modernamente ascetica»[1]. Non si trattava però di una mistica posta al culmine di un cammino ascetico, successiva e perciò indipendente: in realtà ascetica e mistica erano in Rosmini compresenti, parallele e interagenti e – come per il suo maestro Cesari – unificate nell'esemplarità del Verbo incarnato, cioè, insieme, di Cristo paziente e di Cristo glorioso[2]. Ma, soprattutto, era propria e originale di Rosmini l'intrinseca dimensione ecclesiale, come si vedrà, del suo orientamento mistico: non era, la sua, una mistica individuale ma una 'mistica ecclesiale' che presupponeva, peraltro, una solida ecclesiologia comunionale e mistica[3]. Occorrerà a tale proposito mettere in rilievo il legame tra la visione della Chiesa elaborata da Rosmini sin dalla giovinezza e le dottrine ecclesiologiche maturate nelle correnti romantiche tedesche nella prima metà dell'Ottocento. Infatti contemporaneamente alle prime riflessioni originali del giovane Rosmini, il romanticismo teologico tedesco andava ricercando un approfondimento 'organicistico' della conce-

[1] VECCHI 1967, pp. 258 e 261.

[2] VECCHI 1971, pp. 202-205.

[3] RUSSO 1972. Cfr. anche FERRARESE 1970; DI NAPOLI-BESSERO BELTI 1972; VELOCCI 1974.

zione della Chiesa, che dal Concilio di Trento e, soprattutto, dalle formulazioni bellarminiane era attestata sulla visione istituzionale e giuridica della 'società perfetta'.

L'opera fondamentale e più fortunata fu la *Simbolica* di Johann Adam Möhler, pubblicata a Magonza nel 1832, che avrebbe inaugurato una visione più teologica e mistica della Chiesa (che qualcuno ha chiamato *theologia cordis*[4]) seguita dalla scuola di Tubinga e, in qualche modo, anche dai gesuiti del Collegio Romano, sia pure con accentuazioni diverse in Perrone e in Passaglia[5]. L'ecclesiologia möhleriana distinguendosi, nella fase matura (costituita appunto dalla *Simbolicà*), dalle posizioni protestanti insistenti sull'idea di «Chiesa invisibile», sottolineava la visibilità della compagine ecclesiale, fondandola sull'incarnazione[6] – recuperando perciò e sviluppando la visione paolina e patristica del Corpo mistico: «la Chiesa visibile è pertanto il Figlio di Dio continuamente apparente tra gli uomini in forma umana, sempre rinnovantesi e eternamente ringiovanentesi, la sua incarnazione continua, così come a loro volta i credenti vengono detti nella Sacra Scrittura il corpo di Cristo»[7]. Questa ecclesiologia aveva un afflato mistico ed estetico (considerando anche la «bellezza» della Chiesa[8]), ma appariva pure come

[4] VELOCCI 1982, p. 63.

[5] GIOVAGNOLI 1984, p. 28.

[6] «Il motivo ultimo della visibilità della Chiesa sta nell'*incarnazione* del Verbo divino; se questi fosse disceso nel cuore degli uomini, senza assumere la figura di un servo e senza quindi apparire in forma corporea, avrebbe fondato anche un Chiesa solo invisibile e interiore. Invece il Verbo è diventato *carne*, si è espresso in una maniera umana e esteriormente percepibile, ha parlato da uomo a uomo, ha sofferto e agito alla maniera degli uomini per riconquistarli al regno di Dio» (MÖHLER 1984, p. 279).

[7] MÖHLER 1984, p. 280.

[8] Osservava infatti Möhler: «La fantasia del cattolico non immagina niente di più bello, e niente risulta più gradevole ai suoi sentimenti dell'idea di una compenetrazione armonica di innumerevoli spiriti, i quali, sparsi su tutta la superficie della terra, liberi in sé e capaci di andare a destra e a sinistra, costituiscono tuttavia – salvaguardando ognuno le proprie peculiarità – una grande associazione fraterna ... Chi trova

una mistica organicistica sociale (una sorta di nazionalismo della Nazione Santa[9]), con una accentuazione apologetica del sacerdozio ministeriale e della gerarchia, e come una mistica unitiva dell'essenza, con una identificazione totale tra Cristo e la Chiesa, che 'fondava' l'infallibilità della Chiesa stessa[10]. Non a torto a questa concezione è stato recentemente imputato un certo qual «monofisismo ecclesiologico»[11], anche se ebbe l'indubbio valore storico di offrire una

allora strano che i cattolici guardino con gioia e con passione alla grande vita complessiva, che essi costituiscono, e siano rapiti dalla sua bellezza, dal momento che i filosofi dell'arte ci dicono che il bello è appunto la verità *manifestantesi* e incarnantesi? Cristo, la verità eterna, ha edificata la Chiesa: essa consiste nella comunione dei credenti, è stata trasformata dal suo Spirito in amore e per suo mezzo è diventata viva tra gli uomini: come potrebbe quindi mancare della bellezza suprema?» (MÖHLER 1984, pp. 282-283).

[9] Möhler scriveva infatti: «Del resto il fondatore divino della nostra Chiesa, destinando la comunità dei credenti ad essere il suo organo permanente, non scelse per essa una legge diversa da quella di tutti gli altri ordinamenti della vita umana. Ogni popolo gode di un carattere particolare, impresso nella sua esistenza più profonda e segreta, che lo distingue da tutti gli altri popoli e si manifesta nella vita pubblica e privata, nell'arte e nella scienza, in breve sotto tutti gli aspetti, esso è come il suo genio protettore, lo spirito guida lasciatogli dai suoi patriarchi, il soffio vivificante del tutto in quanto tale; non per nulla anche i popoli precristiani l'hanno personificato, venerato come divinità nazionale, dedotto da esso le loro leggi e abitudini civili e religiose e posto tutto sotto la sua protezione. In ogni azione complessiva di un popolo si esprime infallibilmente lo spirito nazionale» (MÖHLER 1984, p. 296).

[10] Osservava dunque Möhler: «Di qui risulta anche che la Chiesa, per quanto composta da uomini, non è solo umana. Al contrario, come in Cristo bisogna distinguere il divino e l'umano, ma questi due elementi sono legati in un'unità, così Cristo continua anche nella sua totalità indivisa nella Chiesa. La Chiesa, la sua figura permanente, è contemporaneamente divina e umana, è l'unità dei due elementi. È Cristo, che celato in figure terrene e umane opera in essa; essa possiede perciò un lato divino e umano in maniera inseparabile, sì che il divino non può essere disgiunto dall'umano e questo da quello. Questi due lati si scambiano perciò anche i loro predicati: se il divino, il Cristo vivente in essa e il suo Spirito sono l'elemento infallibile, l'eternamente veritiero, anche l'umano è infallibile e veritiero, perché per noi il divino non esiste affatto senza l'umano; l'umano non lo è in forza di se stesso, ma in quanto organo e manifestazione del divino» (MÖHLER 1984, p. 280).

[11] MÜHLEN 1968, p. 12; DOSSETTI 1986, pp. 146-147.

prospettiva mistica, che si affiancava all'ecclesiologia giuridica ancora prevalente per tutto il secolo XIX[12].

Rosmini fu certo, con Möhler, fautore e promotore della rinascita neopatristica, anche se la sua impostazione era piuttosto biblico-patristica (cioè la Bibbia letta nella tradizione dei Padri)[13], mentre per Möhler si trattava di sottolineare la priorità della tradizione – la Chiesa esisteva già quando parti della Scrittura non erano ancora apparse – rispetto alla *sola Scriptura* dei protestanti[14]. Il Roveretano condivise pure con Möhler (benché in modo originale ed autonomo, anche se egli lesse abbastanza presto la *Simbolica*, cioè appena dopo la pubblicazione, quando però le sue idee erano già precisate) un indirizzo ecclesiologico che si potrebbe dire mistico ed estetico: ma con importanti e decisive differenze. La mistica di Rosmini era una mistica nuziale: la Chiesa era una sola cosa con Cristo, ma era anche di fronte a Cristo, da lui distinta e di lui innamorata. Ciò consentiva a Rosmini un doppio movimento, di distinzione umile e di unità: la Chiesa infatti «rassomiglia alla luna pel modesto risplendere, che l'umiltà accenna colla gloria congiunta che acquista dal sole; pare poi il sole, cioè Cristo perché è a lui appunto conformata»[15].

L'ecclesiologia della Chiesa Sposa, formulata, come già si è

[12] *L'ecclésiologie au XIXème siècle* 1960: in particolare i saggi di R. Aubert (pp. 11-56), Y. Congar (pp. 77-114), J.R. Geiselmann (pp. 141-196) e B. D. Dupuy (pp. 197-232).

[13] QUACQUARELLI 1989; FERRARESE 1970.

[14] Scriveva Möhler: «Il motivo più profondo di questo modo di procedere della Chiesa sta nella verità incontestabile che essa non è stata fondata per mezzo della Sacra Scrittura, ma esisteva già quando apparvero le singole parti di questa; la certezza che essa possiede della verità delle proprie proposizioni è una certezza diretta, perché ha attinto il suo dogma dalla bocca di Cristo e degli apostoli, dogma che è stato indelebilmente impresso nella sua coscienza o, come dice Ireneo, nel suo cuore dalla virtù dello Spirito divino ... Il contenuto sostanziale della Sacra Scrittura è eternamente presente nella Chiesa, perché è il sangue del suo cuore, il suo respiro, la sua anima, il suo tutto» (MÖHLER 1984, p. 309).

[15] *AS*, p. 517.

visto, in età patristica, continuò nel Medioevo, esprimendosi anche in inni liturgici[16], accompagnata dal tema – proprio della spiritualità claustrale e monastica – dell'anima sposa e del matrimonio mistico[17]. Un luogo biblico tipico di entrambi era il *Cantico dei Cantici* (e dunque molto importanti, in questo senso, erano i commenti a tale libro). Ma mentre il tema dell'anima sposa, che innervava una mistica personale affettiva, si sviluppò e crebbe anche nell'età moderna, l'ecclesiologia della Chiesa Sposa andò affievolendosi fin quasi a svanire nella Chiesa post-tridentina (richiamata soltanto in funzione della teologia del sacramento del matrimonio – da Bellarmino, da Bossuet, da Gerdil[18] – ma sostanzialmente per difendere i diritti 'giuridici' del matrimonio canonico rispetto allo Stato) per essere poi ripresa in tempi recenti[19]. Rosmini, invece, si rifece proprio all'ecclesiologia sponsale[20], unita all'ecclesiologia del corpo mistico. La sue fonti erano bibliche e patristiche, ma anche medievali, fino a giungere ad autori tardo-medievali come S. Lorenzo Giustiniani, il riformatore dei canonici secolari di S. Giorgio in Alga e primo Patriarca di Venezia. Giustiniani, come si è già accennato, era tenuto presente pure da Pagani (il suo pensiero – peraltro – aveva influenzato anche autori come Lallemant). Rosmini non lo citava nella *Storia dell'amore*, che è l'esposizione più significativa della sua ecclesiologia sponsale, ma sicuramente lo conosceva[21], come risulta da altre attestazioni[22]. In Giustiniani erano presenti i temi del Cuore di Cristo e del preziosissimo Sangue, del casto connubio dell'anima

[16] H. Rahner 1944b.

[17] Grégoire 1977.

[18] Gerdil 1809, pp. 84-87 e 100-101.

[19] Balthasar 1972, pp. 19-20 e 144-145. Cfr. anche Vonier 1947.

[20] L'intuizione rosminiana rimase isolata e senza continuatori. Tuttavia è da notare che un lettore ed estimatore di Rosmini come von Balthasar ha ripreso la stessa prospettiva ecclesiologica.

[21] Forse anche attraverso la mediazione di Alfonso de Liguori, come già si è visto.

[22] Rosmini 1930, I, p. 71.

col Verbo e del combattimento spirituale, della carità e dell'intelligenza, il tema soprattutto dell'eucarestia che fa un cuore solo dei due cuori (di Cristo e del fedele) e nella quale si può mirare la presenza dello Sposo divino. Il tema del S. Cuore poi era in Giustiniani strettamente collegato alla ferita del costato e da tale ferita, secondo un ben noto 'luogo' patristico[23], vedeva Giustiniani nascere la Chiesa tanto come Sposa (in questo prefigurata da Eva, nata dalla costola di Adamo) quanto come corpo mistico[24].

Rosmini guardava alla Chiesa Sposa, acquistata da Cristo col suo sangue[25], e indicava come «Cristo liberamente elegge e incorpora a sé gli uomini, e coi vezzi, per così dire, della sua grazia, muove soavemente le loro volontà, quasi di desiderata donzella, a consentire nella unione con essolui, la quale unione Egli bramò cotanto che non reputò a sé grave

[23] TROMP 1932; H. RAHNER 1935.

[24] Nel *De Casto Connubio Verbi et Animae* (cap. X), Lorenzo Giustiniani aveva scritto: «tandem super crucis lectulum veraciter obdormivit, in qua soporatione sanctam sibi castissimo, mysticoque connubio copulavit ecclesiam. Quiescente nempe illo dum miles crudelis lancea latus ejus aperiret, continuo sacramenta regenerationis, ac redemptionis humanae profluxerunt veneranda. Aqua quidem pro abolitione originalis delicti, sanguis vero pro satisfactione actualis peccati. Haec namque sunt sacramenta caelestia, haec sunt divina mysteria, per quae in toto orbe sancta mater aggregatur Ecclesia, immaculata sponsa, corpus Christi» (GIUSTINIANI 1751, p. 198). E nel *De Triumphali Christi Agone*, aggiungeva: «Grande prorsus inauditumque prodigium, ut de examinato corpore sanguis exiret, et aqua. Verumtamen maximum in re hac gesta nobis voluit Dei sapientia commendare sacramentum, sui (videlicet) et Ecclesiae unitatem. Hujus etenim spiritualis copulae figura praecessit, quando de latere Adae dormientis una ex costis ipsius subtracta narratur, atque de eadem Eva cunctorum parens formata est, quae typum gerebat Ecclesiae. Significabat tunc Spiritus sanctus verum, et spiritualem Adam esse futurum, qui Paracleti virtute plasmatus dum dormiret in cruce, de ipsius latere profluentibus aqua et sanguine, speciosa sponsa sine ruga, et macula formaretur Ecclesia» (GIUSTINIANI 1751, p. 411).

[25] A Loewenbruck, il 28 febbraio 1829, Rosmini scriveva di pregare «acciocché Iddio ci salvi nel modo migliore, e provveda alla Chiesa diletta sua sposa, acquistatasi col sangue suo» (*EA*, I, p. 289). L'espressione ritorna nelle *Costituzioni dell'Istituto della Carità* (*Cost.* n. 627).

il sostenere la morte per ottenerla»[26]. Rosmini sottolineava, poi, l'«amore che passa fra Cristo e la Chiesa, concordissimo amore, generosissimo, perpetuo. Gesù è sposo sempre fedele alla sua Chiesa, e l'immacolata sua sposa, la Chiesa, è sempre fedele al suo Gesù. Forma Gesù le caste delizie della Chiesa, e la Chiesa forma le caste delizie di Gesù». Affermava dunque: «La Chiesa non vuole altro se non quello che vuole Gesù suo capo e suo signore, a cui ella è soggetta e in ogni cosa obbedientissima; e Gesù non vuole altro che il maggior bene della sua Chiesa. Ogni virtù, ogni grazia, ogni gloria Egli vuol vedere in lei; sicché non è possibile, che fra il volere di Gesù e il volere della Chiesa santissima entri giammai la più piccola discordia o disunione di sorta». Rosmini concludeva osservando.

«Che se lo Sposo divino dà il suo sangue per abbellire di pregi immortali la sua diletta, questa impara da Lui la stessa generosità; e il torrente del sangue dei martiri che innaffiò tante terre per secoli intieri, e tuttavia le innaffia, pare a lei poca stilla d'acqua versata in compensazione dell'amore del suo Sposo, ed è anche tale veramente. Né un amore sì consenziente e sì generoso si toglie per morte; che anzi le nozze dell'Agnello si consumano nella beata eternità, dove Egli s'immola in perpetuo per lei col desiderio, ed ella per Lui»[27].

2. *La Chiesa Sposa*

L'ecclesiologia di Rosmini era un'ecclesiologia mistica 'in Cristo' e questa espressione riassumeva «tutto il Cristianesimo, perché esprime la reale mistica unione dell'uomo con Cristo, nella quale unione e incorporazione consiste il Cristianesimo in atto»[28]. Tale ecclesiologia comprendeva dun-

[26] Il passo è tratto da un *Ragionamento* che Rosmini inviò, nel 1847, al conte Clemente Solaro della Margarita, in occasione delle nozze della figlia (ROSMINI 1902, p. 348).

[27] Dal discorso che Rosmini tenne, nell'aprile 1842, dopo aver benedette le nozze del fratello Giuseppe con la baronessa Adelaide De Cristiani (ROSMINI 1902, pp. 327-328).

[28] ROSMINI 1966, p. 153.

que tanto l'"unione' nuziale quanto l'"incorporazione' nel corpo mistico: non due prospettive separate, ma strettamente unite, come si vedrà, in modo «che la carità abbia per suo oggetto e scopo la carità, e che così l'amante si trasformi di continuo nell'amato, e l'amato nell'amante»[29]. L'ecclesiologia rosminiana, espressa assai efficacemente nell'operetta giovanile sulla *Storia dell'amore*[30], presentava dunque la Chiesa come Sposa e, insieme, come Corpo mistico[31]: non nelle forme di un trattato teologico *De ecclesia* – che Rosmini non scrisse mai – ma nelle forme, si direbbe, di una *lectio divina* e di una cristologia storica imperniata sulla nuzialità soteriologica e sull'incorporazione sacramentale.

Se, dunque, Cristo era «lo splendore della gloria e la figura della divina sostanza»[32] e in lui risplendeva «la bellezza, la luce, la perfezione»[33], la Chiesa a sua volta «è stabilita sì come il grande stromento e il gran mezzo onde egli sia glorificato innanzi a tutte le creature intelligenti»[34]: era, si direbbe, sacramento e sede della gloria di Dio in Gesù Cristo. E lo era attraverso la grazia, cioè la carità e la bellezza:

29 ROSMINI [1931]a, p. 99.

30 È interessante notare come nel 1824 il gesuita Luigi Lanzi pubblicasse a Napoli un opuscolo dal titolo *Della divozione al Sacro Cuore di Gesù secondo lo spirito della Chiesa*, nel quale si parlava della «storia dell'amor di Gesù» verso il fedele. Ma la prospettiva era strettamente individuale: «Io ve ne tesso una breve istoria e meritatamente la nomino la storia dell'amore di Gesù Cristo verso di voi: verso di voi dico o lettore, e di voi parlerò spesso e con voi» (LANZI 1824, p. 9). I capitoli dedicati alla Chiesa (capp. XXV-XVII) non appaiono molto originali, mentre interessante è il Ragionamento secondo, dedicato al S. Cuore come simbolo dello spirito di Gesù.

31 Mi pare che i due aspetti siano entrambi presenti nella *Storia dell'amore*, dalla quale si può ricavare non solo il tema nuziale, ma anche quello del Corpo mistico. Per un'analisi che ritrova invece in quest'opera il tema nuziale e in *Dell'educazione cristiana* il tema del Corpo mistico, cfr. FERRARESE 1970.

32 ROSMINI 1883, p. 398.

33 ROSMINI 1883, p. 409.

34 *AS*, p. 259.

«Cristo veracemente tutto il mondo conquistò colla grazia, la quale è pure un medesimo colla carità. Ed essendo essa carità un godimento ineffabile di divina bellezza svelata a' cuori nostri dal santo Spirito, invita egli stesso il reale Salmista lo sposo bellissimo della Chiesa 'ad avanzarsi e combattere, e regnare colla sua indicibil beltà' (Ps XLIV, 4). Sicché la bellezza, e la carità fruizione di essa bellezza, fu il farmaco con cui Cristo guarì il mondo ammorbato, fu l'arme con cui conquistollo perduto, e la cetera con cui rallegrollo cupamente intristito»[35].

Il cantore della bellezza era visto da Rosmini nel reale Salmista, cioè in Davide, figura di Cristo, autore del «Salterio, divenuto già voce di tutti i penitenti e di tutti gli amanti di Dio, divenuto voce della Chiesa che instancabilmente in ogni nazione e in tutti i secoli lo va ripetendo fra i pericoli e le angustie della travagliata carriera»[36]. Il Salterio, trasfuso nell'Ufficio Divino[37], divenuto libro liturgico, esprimeva e cantava la bellezza. In Davide era come se parlasse la Chiesa di Dio, egli «viene allora a sostenere la persona della Chiesa in sé stesso»[38]. È da notare, perché teologicamente significativa[39], l'utilizzazione del termine e del concetto di «persona» in riferimento alla Chiesa: anche in *Dell'educazione cristiana* Rosmini parlava della Chiesa come di «perfetta persona»[40]. Tale «persona» della Chiesa era la Sposa del Verbo prima ancora di essere suo Corpo: la figura della Sposa si applicava

[35] *AS*, p. 457. Si noti l'affinità con le riflessioni espresse nel panegirico di S. Filippo Neri.

[36] *AS*, p. 470.

[37] In *Dell'educazione cristiana* Rosmini aveva scritto: «Una somiglianza più vicina, né solo nell'esterno ma nello spirito stesso, hanno i nostri uffizî con quei dell'Antico Testamento. Ivi la partizione del dì e della notte all'uso delle preghiere. Ivi il salmeggiare, che tutto avemmo da que' Santi antichi ... E non di meno chi si fa dentro nel loro spirito, come hanno fatto i Santi in tutti i tempi, si udirà agevolmente in que' riti una voce sola, e un solo costume con noi. Perché sempre uno fu lo spirito di quella adunanza di giusti, che cominciata in Adamo penitente, terminerà col mondo» (ROSMINI 1883, pp. 434-435).

[38] *AS*, p. 471.

[39] Cfr. MÜHLEN 1968.

[40] ROSMINI 1883, p. 436.

infatti anche all'Antica Alleanza, mentre di Corpo mistico si poteva parlare solo a partire dall'incarnazione. Del resto se l'immagine del corpo appariva – in Möhler per esempio – la continuazione di Cristo e dell'incarnazione, essa sembrava carente sul piano della prospettiva escatologica[41], che invece era congeniale alla Sposa. Il 'centro' era per Rosmini nella ferita del costato, da dove nasceva la Sposa: da questo centro, volgendosi al passato, la Sposa era l'amata, la fidanzata, il Popolo di Dio; dallo stesso centro, volgendosi al futuro, essa era, insieme, il Corpo mistico di Cristo, fino alla perfetta e finale consumazione delle nozze.

La Chiesa era dunque, per Rosmini, «questa sposa di Cristo, uscita dal suo costato»[42], cioè a dire dal suo Cuore, dalla ferita del S. Cuore. La Chiesa era nata misticamente dal Corpo del suo Sposo, a somiglianza di Eva[43]:

«Se Adamo era unito con Dio dall'unione della grazia, l'umanità nell'Adamo novello fu unita con Dio dell'unione ipostatica: se il primo sposo dormiente della sua carne e delle sue ossa somministrò la materia onde gli si formasse la sposa; Gesù non dormiente, ma morto per eccesso d'amore generò a sé la sua sposa, coll'effusione di tutto il suo sangue traendola bella e senza macchia né ruga dal suo fianco aperto, e sgorgante acqua e sangue, ultime stille, preziosi testimoni ad un tempo di sua morte, e simboli de' suoi Sacramenti ... E la prole nata alla luce è mondata da ogni sua macchia nel lavacro del Salvatore, simboleggiato appunto nella linfa che divisa dal cuore gli uscì dal costato: così ella è tolta alle mani del suo potente nemico, rivestita della candida stola dell'innocenza, incorporata a Cristo, adottata figlia di Dio, erede del regno, consorte della divina natura»[44].

[41] Cfr. MOLTMANN 1976, pp. 109 e ss.

[42] ROSMINI 1902, p. 329.

[43] Nella *Storia dell'amore* Rosmini notava: «Iddio trae la donna dalla carne e dall'osso di Adamo, appunto al fine d'indicare siccome Adamo è il principio unico del genere umano, di cui non solo i figlioli, ma la stessa sua moglie è venuta. Perciò tutta intera l'umana generazione è un solo corpo con un sol capo, e questo capo è formato da Dio» (*AS*, p. 315).

[44] ROSMINI 1902, pp. 343-344.

Nella riflessione rosminiana, la prospettiva biblica era data dal *Cantico dei Cantici* per i rapporti tra lo Sposo e la Sposa dalla creazione dell'uomo alla Pentecoste e dall'*Apocalisse* per i rapporti dalla Pentecoste alla fine dei tempi[45]:

«gli sponsali ... si fecero già in principio, fino dalla prima promessa del Redentore, udita dall'uomo caduto; e furono celebrati questi sponsali di sì gran nozze per quattro mila anni con una serie di portenti di misericordia, regali da parte dello Sposo, con atti di virtù, vezzi da parte della sposa che venia formata dal ristretto novero degli antichi santi. Le avventurose nozze poi, dopo un sì lungo e castissimo amoreggiamento, vennero contratte e consumate nel seno di immacolata vergine, colle pene e colle gioie di Cristo variamente celebrate dalla sua nascita fino alla sua morte, alla sua risurrezione, alla sua ascensione ne' cieli: e presentemente si solennizzano nella terra e nel cielo col convito ineffabile del pane e del vino ... E dopo la risurrezione de' corpi, avendo già tutta la sua Chiesa aggregatasi in un sol corpo vaghissimo oltre modo, non pure nelle anime, ma nei corpi ancora compirà la spirituale unione: mettendo così il colmo ai sacri riti, alle delizie, ai frutti di queste fecondissime, eterne, divinissime nozze, arcano di divina onnipotenza, bontà, per cui sono state create le cose, e in cui esaltazione tutti i milioni degli spiriti celestiali cantando vanno un eterno epitalamio»[46].

Centrale in questa storia d'amore nuziale era il momento della Passione come diceva lo Sposo alla Sposa:

«La maggiore però di queste tue tribolazioni la patirai nel tuo capo, nel tuo diletto medesimo, in me; allora quando verrò e patirò, stringendo così teco il contratto nuziale, allora ti farò un solenne dono di questo oro, secondo l'uso degli sposi di regalare le

45 Nella *Storia dell'amore* Rosmini scriveva: «L'Apocalisse si continua alla Cantica; e Cristo stesso, lo Sposo, è ivi il profeta: libro de' profetici il più sublime, e che di tutti contiene le bellezze. Ripigliando il filo dove l'ha lasciato la cantica, cioè alla venuta dello Spirito santo e alla fondazione delle prime chiese, seguita a spiegare i riti delle divine nozze, le quali si festeggeranno fino alla fine del mondo, ora colle tentazioni e travagli de' buoni, ora co' flagelli de' rei e colla visibil giustizia dell'eterno Signore, ora colla gloria e coll'esaltamento de' discepoli fedeli» (*AS*, p. 524).

46 *AS*, pp. 496-497.

spose ... Questo non io solo, ma meco il Padre mio te lo farà, e il santo Spirito qual paraninfo alle nostre nozze; acciocché come allora che fosti creata, la trina maestà di Dio mostrò d'operare in formarti, così ed ella operi ad abbellirti»[47].

Lo Sposo era qui già indicato come «capo»: con l'Incarnazione e la Passione lo Sposo e la Sposa si congiungevano e i due diventavano una sola carne, un solo corpo: «I molti sono un sol corpo. I. Cor. X, 3, 17. (Un solo corpo, un solo spirito. Eph. IV, 4, 5, 9)»[48], avendo Cristo «a sé conformata la Chiesa, suo mistico corpo»[49]. Il Corpo mistico ricomprendeva pure i giusti dell'antica alleanza[50]: anche se la madre della sposa – la Sinagoga –, scandalizzata dalla Croce[51], si sarebbe ricongiunta solo alla fine dei tempi[52]. E questa fine era vista allora, insieme, come crescita compiuta dal Corpo[53], come perfetta bellezza[54], ma soprattutto come consu-

[47] *AS*, p. 501.

[48] *AS*, p. 517.

[49] *AS*, p. 516.

[50] «Que' vecchi padri a Cristo incorporati con tutti i credenti nati da Cristo lor figliuolo secondo la carne, un solo corpo formavano, e formano tuttavia» (*AS*, p. 442).

[51] «Alla festa delle nozze sotto l'albero della Croce, dove co' dolori si solennizzarono: là ... appunto la sua madre, la Sinagoga, scandalizzata dalla Croce, volea con melate parole ingannare la Sposa, acciocché non seguisse l'uomo de' dolori» (*AS*, p. 522).

[52] «Essa [la Sposa] promette, ottenuto il Paracleto, 'di menar Cristo nella casa di sua madre, la Sinagoga (il che sarà alla fine del mondo), dove dargli bere il vino aromatico, il mosto delle sue melegrane', cioè l'amore e la gloria che gode Cristo fra' Santi suoi» (*AS*, pp. 520-521).

[53] *AS*, p. 409; ROSMINI 1883, pp. 402-403.

[54] Nelle *Lezioni spirituali* Rosmini osservava: «Per ciò poi che spetta a quella porzione della santa Chiesa, che è già pervenuta allo stato di termine, dovrà il Cristiano fedele continuamente vagheggiarla, siccome quella parte che ha già il suo perfetto incremento e la sua perfetta bellezza» (*AS*, p. 261). E nel 1844, nel discorso sulla giustizia, a proposito del giudizio universale, affermava: «Con che Egli preannunciava appunto questa sua Chiesa, che noi veggiamo piantata e diffusa in tutte le contrade del globo, e che dalla giustizia, che ha per solido fondamento e di cui Sionne è simbolo, trae ogni sua bellezza; onde in altro Salmo di lei pure si dice: '*Da Sionne, sede di una perfetta bellezza, Iddio splende. Verrà il*

mazione delle nozze nella gloria della santità di Dio: «il suo amore collo Sposo, le sue nozze divine formano l'arcano della divina Sapienza, il disegno della eterna Provvidenza. Esse sono il fine della creazione dell'universo; delle scritture ispirate; il fine a cui son volte tutte le umane vicende: esse formano la gloria della santità di Dio, la beatitudine della salute dell'uomo»[55].

3. *Il cuore del Corpo mistico*

Il disegno dell'eterna Provvidenza era lo sposalizio della natura umana con la divina, perciò la Sposa era tutta l'umanità[56] e nel Corpo mistico dovevano compaginarsi tutti gli uomini[57]: ma il peccato aveva corrotto il cuore di carne degli uomini e aveva perciò portato al costituirsi di due città in lotta tra loro, dalle guerre di Israele[58] a quelle degli ultimi tempi[59]. Lo schema agostiniano era in tal modo recuperato integralmente da Rosmini che indicava nella Scrittura e in Agostino le fonti della sua visione[60].

nostro Dio (cioè Iddio umanato), *e non tacerà* (cioè predicherà la giustizia): *Egli è preceduto da un fuoco che divora* (cioè dalla sua carità), *e circondato da una tempesta orribile* (quale sarà nel giudizio estremo): *Egli convocherà i cieli dall'alto* (gli angeli) *e la terra* (gli uomini), *per giudicare il suo popolo. Congregatemi i miei adoratori, que' che fecero meco alleanza per i sacrifizi: E annunzieranno i Cieli la sua giustizia, perché Iddio è egli il giudice*' (Ps. XLIX, 2-6)» (ROSMINI [1931]a, p. 32).

[55] *AS*, p. 530. Cfr. anche ROSMINI 1977a, pp. 472-473.

[56] «Lo sposo è adunque Iddio in quanto è buono: la sposa gli uomini in quanto a Dio sono dall'amore portati» (*AS*, p. 495). «Quella mistica donna (l'umanità) ... seppe di essere amata e scelta a sposa del Signore» (*AS*, p. 497).

[57] «Per questo, Gesù fu quegli che togliendo l'amistà col demonio, *uccise in sé stesso le inimicizie*, non pure quelle degli Ebrei e de' Gentili riconciliati con Dio per mezzo della croce in un sol corpo, ma quelle degli uomini tutti fra loro, raccozzando in un sol corpo di società *tutti mercé del suo sangue*» (*AS*, p. 324).

[58] *AS*, pp. 326-327, 329.

[59] *AS*, p. 524.

[60] *EC*, VI, pp. 711-712 e XII, p. 125.

I giusti dunque sono membra del Corpo mistico di Cristo: non di un corpo autocefalo della Chiesa. Il capo cioè è Cristo, il quale può sussistere senza le membra del suo corpo mistico, mentre al contrario le membra non possono sussistere senza il capo[61]. Rimaneva da vedere «come Cristo attaccato qual capo a tutti i fedeli, comunica e trasfonde in essi la salute»[62], vedere cioè come «avviene nella fede e nel battesimo e negli altri Sacramenti lo sposalizio di Cristo e della Chiesa»[63]. Si apriva così la meditazione sulla grazia e sui sacramenti «di quel Cristo ... dal cui spirito per la croce, sgorgò acque perenni di salutar grazia»[64]. Il corpo di Cristo e la stessa ferita del costato sulla Croce avevano in questo un ruolo centrale. Tutti i sacramenti, infatti, per Rosmini, erano in stretto rapporto con il corpo reale di Cristo: «Osserviamo adunque, che l'umanità di Cristo è il veicolo della santificazione degli altri uomini ... Il modo onde l'umanità di Cristo comunica la santità all'umanità degli altri uomini, non potea essere che pel contatto delle sue sacratissime carni da cui usciva virtù di sanare non meno il corpo che l'anima ... A sì grande uopo egli comunicò la virtù che usciva dalle proprie carni, a degli elementi materiali, e così istituì i Sacramenti»[65]. Anche per il battesimo Rosmini manteneva l'argomento della virtù sacramentale acquisita attraverso il contatto con il corpo del Salvatore: «Or circa a trent'anni si rattenne Cristo all'oscurità della vita privata: poi cominciò il divino suo pubblico ministero. Al cominciamento fu battezzato da Giovanni, e i Padri della Chiesa attribuiscono al contatto delle divine carni la virtù che ricevette l'acqua di mondare le anime degli uomini da' peccati»[66]. Ma per stabilire un collegamento stretto tra questo battesimo nel Giordano e la Passione, Rosmini ricorreva al S. Cuore e afferma-

[61] Rosmini 1883, pp. 401-402.

[62] *AS*, p. 347.

[63] Rosmini 1902, p. 348.

[64] *AS*, p. 340.

[65] Rosmini 1983, II, pp. 242-243. Cfr. Del Prete 1981.

[66] Rosmini 1983, II, p. 244.

va: «Né il battesimo così istituito traeva meno virtù dal sacrificio della croce, sebbene non ancora consumato. Perocché un tal sacrificio era già consumato nel cuore di Cristo, i cui patimenti d'infinito valore erano incominciati»[67]. Il sacramento del battesimo aveva per Rosmini una particolare importanza sia perché la grazia ottenuta col battesimo diminuiva di grado e di essenza quella che Ugo di S. Vittore chiamava la *concupiscendi necessitas*[68] e perciò non distruggeva la natura umana ma la rinnovava, la rendeva nuova[69], sia soprattutto perché faceva del battezzato un membro del Corpo mistico di Cristo:

«L'uomo dunque pel battesimo s'incorpora a Cristo, secondo la frase consacrata dalla Chiesa, e così partecipa in Cristo della visione di Dio che ha Cristo. Che questa incorporazione poi dell'uomo colla umanità santissima di Cristo, la quale si opera ineffabilmente nel battesimo, sia un'unione sostanziale comunicante la stessa vita, e non una unione puramente accidentale, apparisce da quelle diverse similitudini usate da Cristo a significare l'unione di sé coi discepoli suoi. Perocché ora rappresenta sé come una vite, e [i] discepoli come tralci che escono dalla vite, onde ricevono la nutri-

[67] ROSMINI 1983, II, p. 245.

[68] ROSMINI 1992, pp. 301-302 e 307.

[69] Nella *Storia dell'amore*, Rosmini scriveva: «Né questo amore scambievole della Sposa e dello Sposo, di Dio e degli uomini, che a fondo risguardato s'immedesima colla divina grazia, sia che nella fonte si vagheggi, o ne' suoi rivoli cioè negli uomini; è così dalla natura umana separato e alieno, che col suo influsso essa natura e i suoi sentimenti amorosi impicciolisce e distrugge. Ben è vero che egli è alto, e alla natura oltre ogni pensiero superiore questo amor santo. Ma come cosa per quantunque ingrandita non si dice già spenta o annichilata, ma sì bene nobilitata e resa maggiore; così intravviene alla limitata natura dell'uomo, che perdendo i suoi limiti, par che perda sé stessa nel mare immensurabile del divin affetto, e con Dio immedesimandosi, acquisti perfezione che le muta l'aspetto, e quasi dicea la sostanza primiera: ciò che però non è uno opprimerla e sperderla, ma anzi uno scorgerla al debito e compiuto suo perfezionamento. Così chi arricchisce e amplifica una picciola casa, e in vasto palagio la cangia, da nessuno per avventura si dice averla distrutta, ma magnificata, quantunque delle prime sue forme ella forse nulla più serba, né si lascia riconoscere qual era dinanzi» (*AS*, pp. 458-459).

zione e tutta la vegetazione; talora egli è il capo di un corpo del quale i discepoli suoi forman le membra»[70].

Il connubio tra lo Sposo e la Sposa, segnato e rappresentato ma anche riprodotto nel sacramento del matrimonio – che era perciò definito da Rosmini un «sacerdozio domestico» –[71], veniva realizzato nell'eucaristia, ineffabile unione del Verbo con i fedeli, «l'uno e gli altri internatisi scambievolmente»[72].

[70] ROSMINI 1983, II, pp. 257-258.

[71] Rosmini infatti affermava: «se il Sacramento del matrimonio segna l'unione di Cristo colla Chiesa; questa santissima unione non è solo segnata e rappresentata perché la imitino le anime de' fedeli che si maritano, ma benanco è in essi dal Sacramento riprodotta. E veramente, in questo gran Sacramento vien comunicata tal grazia, per la quale i maritati partecipano della santità stessa dell'unione di Cristo e della Chiesa, cioè partecipano di quella carità nella quale stanno congiunti insieme Cristo e i suoi fedeli discepoli, che formano la sua diletta sposa, la Chiesa» (ROSMINI 1902, pp. 330-331). E aggiungeva: «Di che nasce per amorosa istituzione di Cristo, che allorquando due fedeli di vario sesso intendono perpetuamente unirsi di quella unione perfetta e compiuta che è il matrimonio, si uniscano non solo in ciò che hanno di naturale, ma benanco in ciò che hanno di soprannaturale, succedendo così la comunicazione dello indelebile carattere delle anime loro ... È dunque il matrimonio dei cristiani una unione soprannaturale, per la quale viene costituito un solo sacerdozio domestico ... Così dello sposo e della sposa si fa una carne, e di ciò che vi ha di divino nello sposo e nella sposa si fa un sacerdozio. Non è un sacerdozio nuovo, onde il Sacramento del matrimonio non imprime il carattere indelebile, ma è l'unione di due sacerdozi in uno che dura solo quanto dura l'unione, e cioè quanto la vita dei coniugi» (ROSMINI 1902, pp. 346-347).

[72] Nell'*Antropologia Soprannaturale* Rosmini scriveva: «Egli [Cristo] da questa stessa unione di lui col Padre toglie il tipo, al quale debbono conformarsi gli eletti nell'unione fra loro, unione che nel Verbo viene a compirsi, sicché sieno consumati nella unità più perfetta: vuole che dove è egli sieno essi pure, né solo ama esser egli in essi, ma essi altresì in lui, l'uno e gli altri internatisi scambievolmente ... Io sarei infinito se volessi recar i luoghi innumerevoli del Vangelo, e le similitudini acconcissime della veste e delle membra, del capo e del corpo ed altre tali, che si usano per esprimere quella ineffabile unione che fa Cristo co' giusti suoi, massime ove si parla del quasi mescolamento de' discepoli col Maestro che si fa nel pane eucaristico, e nel vino, e misterioso e pur verissimo contemperamento ... Qui si parla di una unione di sostanza, per la quale due parti formano un tutto solo: tale è il congiungimento della persona del Verbo incarnato con gli uomini eletti che il seguono ... una così stabile unione, che viene rappresentata appunto in un connubio indissolubile

Le nozze di Cristo con la Chiesa non erano dunque solo spirituali ma anche – nell'eucaristia – corporali: era il «mistero grande» di cui parlava Paolo nel cap. V della lettera agli Efesini: gli sposi si congiungono e diventano una sola carne, Cristo Sposo e la Chiesa Sposa si congiungono e diventano un solo Corpo mistico. Scriveva Rosmini:

«E dove mai si forma, dove si consuma l'unione di Cristo Signor nostro e della sua Chiesa, se non nell'unità stessa di Dio? *Consummati in unum* (Io. XVIII, 23). Né questa maravigliosa spiritualità delle nozze di Cristo colle anime sante, che formano l'immacolata sua sposa, toglie punto, ch'Egli si unisca loro anche corporalmente, poiché Egli dà loro in questa temporal vita, per nutrimento, il suo proprio corpo sacratissimo, e di sé le pasce anche nella vita avvenire»[73].

Approfondendo la riflessione sul piano teologico, affermava: «l'umanità di Cristo, per la virtù divina di cui è informata, poteva operare fisicamente e in modo soggettivo sull'umanità nostra, come un amico agisce sull'amico, e uno sposo sulla sposa; e la vita di Cristo come uomo assunto dalla divinità poteva operare sulla vita nostra soggettiva, e aggiungerle del suo vigore e della sua propria vitalità; perché la vita si comunica, come si vede nella generazione, nella nutrizione, e meno palesemente in altri fenomeni ancora, specialmente in quelli dell'amore»[74]. Aggiungeva poi:

«E come l'amore ha più gradi, ma il massimo è quello per il quale gli amanti s'uniscono sostanzialmente in quella più stretta guisa che la natura loro concede, e godono l'un dell'altro in questa unione, quasi con un indiviso sentimento; così egli è manifesto, che essendo sostanziale e reale l'unione del fedele con Cristo mediante l'Eucarestia, fino ad avere in parte uno stesso termine della vita, che è la massima unione che si possa concepire secondo la natura umana e la condizione della vita presente; quindi questo Sacramento, com'è il massimo pegno dell'amore di Cristo verso gli uomini,

dell'anima con Cristo, della Chiesa con lui suo sposo» (ROSMINI 1983, I, pp. 179 e 180).

[73] ROSMINI 1902, pp. 326-327.

[74] ROSMINI 1966, p. 225.

così contiene il più intimo atto d'amore fra l'uomo giusto e Cristo. E quell'amore non è puramente ideale e spirituale, ma reale, sostanziale, soprannaturale e vitalmente corporeo»[75].

L'unione sponsale era un'unione 'carnale' dalla quale derivavano i sacramenti[76]. Il costato ferito e il S. Cuore erano come l'origine dei sacramenti, i quali poi si potevano vedere come canali – «quasi alveus» secondo l'espressione del *Catechismo Romano* – o forse anche come vene del Corpo mistico: «l'operazione che ci incorpora a Cristo, è l'*impressione del carattere indelebile*, il quale è Cristo in noi. Così Egli si fa nostro Capo, noi sue membra; e i Sacramenti che l'uomo incorporato a Cristo riceve, sono quelle giunture di cui parla l'Apostolo, che dal nostro Capo derivano a noi col suo Santo Spirito, quasi canali o vene, l'alimento e la vita»[77].

Ma se il peccato viene fugato dalla grazia che viene infusa nell'uomo dai sacramenti, un peccato mortale sopravveniente fuga a sua volta la carità e la grazia. Del resto il Corpo mistico, del quale Cristo è il capo, è costituito dalla Chiesa militante, dalla Chiesa purgante e dalla Chiesa trionfante: tutte e tre si devono amare, in Gesù Cristo, del quale formano le membra[78]. Tutti Gesù ama e tutti chiama amici: «e per amici non s'intendono già i soli perfetti, ma i Cristiani tutti, e fra questi anche gli stessi peccatori»[79]. La presenza dei peccati non offusca la santità del Corpo mistico perché questo ha per capo Cristo con la sua infinita e divina santità[80];

[75] ROSMINI 1966, pp. 243-244.

[76] Scriveva infatti Rosmini: «E veramente in che consiste l'unione di Cristo cogli uomini se non in comunicare ad essi sé medesimo, da una parte la sua divina natura, dall'altra le sue sacratissime carni? Dalle quali esce la virtù dell'acqua battesimale e degli altri Sacramenti. Esse poi si uniscono nel modo più intimo e stupendo alle carni dei fedeli nell'Eucarestia. Così dello sposo e della sposa si fa una carne» (ROSMINI 1902, p. 347).

[77] ROSMINI [1931]a, p. 123.

[78] *AS*, p. 260.

[79] *AS*, p. 265.

[80] *AS*, pp. 352-353.

non ne offusca neppure la bellezza perché «risplende lucidissimamente la divina santità, in uno vi risplende e la sapienza, e l'onnipotenza, e la bontà, e tutte l'altre divine perfezioni in modo compito: e Dio ne viene a riceverne gloria, una stupenda e magnifica gloria»[81].

Ma la presenza di peccatori assume un riflesso diverso se guardato dal punto di vista della Chiesa Sposa. Infatti «anche i cattivi, fino a che sono nel mondo, fanno da sposa; perciocché se Dio non hanno ancora trovato, sono però in sulla via di trovarlo. Ama Iddio in costoro quello che in essi all'amore si riferisce: la possibilità cioè che tuttavia hanno di amare Iddio»[82]. Tuttavia questi peccatori deturpano la bellezza della Sposa[83]. Ecco perché anche dopo la Pentecoste e nell'economia nuziale dell'*Apocalisse*, Dio manda messaggi ai vescovi per rimproverare il peccato delle loro Chiese: non solo le infedeltà più gravi ma anche la tiepidezza che non si addice alla Sposa[84]. Solo nella Chiesa Sposa in stato di termine non vi sono infedeltà e freddezze e si celebrano perciò le eterne nozze[85].

Da questa riflessione nascevano le *Cinque Piaghe*: Rosmini scrisse il libro tra il novembre 1832 e il marzo 1833. Nel

[81] *AS*, p. 352. Cfr. *Cost.* n. 469.

[82] *AS*, p. 495.

[83] *AS*, p. 499.

[84] Rosmini 1930, I, pp. 80-81.

[85] Scriveva Rosmini: «i vincoli, coi quali gl'individui umani possono stringersi ed adunarsi insieme, sono limitati dalle condizioni della stessa natura. Uno, e forse più intimo di questi vincoli, è il coniugale che dell'uomo e della donna fa una sola carne, in cui vivono due anime concordi. Questa imagine viene adoperata nelle Scritture per indicare la stabile, perpetua e reale unione di Cristo co' suoi santi in Cielo. Cristo, quale Sposo, celebra colà eterne nozze colla Sposa sua la Chiesa in istato di termine, che è la società dei predestinati già comprensori. Giovanni nell'Apocalisse descrive la visione avuta di questa Sposa dell'Agnello nell'atto ch'ella scendeva da Dio di Cielo in terra ... Nel Cantico de' Cantici si cantano i casti amori, divini preludii in terra dello stabile indissolubile matrimonio la cui consumazione è la stessa beata eternità: quivi non cade infedeltà di sorta o raffreddamento d'affetto» (Rosmini 1966, pp. 175-176).

1832 era uscita la *Simbolica* di Möhler; in tale opera, come si è visto, la natura teandrica della Chiesa – la presenza cioè in essa del divino e dell'umano – era richiamata per indicare l'unità divino-umana e quindi l'infallibilità anche della 'parte umana'. Completamente diverso era invece l'approccio rosminiano:

«La Chiesa ha in sé del divino e dell'umano. Divino è il suo eterno disegno; divino il principale mezzo onde quel disegno viene eseguito, cioè l'assistenza del Redentore; divina finalmente la promessa che quel mezzo non mancherà mai, che non mancherà mai alla santa Chiesa e lume a conoscere la verità della fede, e grazia a praticarne la santità, e una suprema Provvidenza che tutto dispone in sulla terra in ordine a lei. Ma dopo ciò, oltre a quel mezzo principale; umani sono altri mezzi che entrano ad eseguire il disegno dell'Eterno: perciocché la Chiesa è una società composta di uomini, e, fino che sono in via, di uomini soggetti alle imperfezioni e miserie dell'umanità»[86].

Questo approccio capovolgeva sia il 'perfettismo' ecclesiologico bellarminiano sia anche il trionfalismo ecclesiale di Möhler:

«la gloria, che da tant'opera dovea venire all'elemento divino della Chiesa di Cristo, conveniva fosse temperata e quasi controbilanciata dall'umiliazione che all'elemento umano della medesima Chiesa sarebbe conseguitato, acciocché tutto il bene si attribuisse a Dio e al suo Cristo e non all'uomo»[87].

Nelle *Cinque Piaghe* Rosmini parlava precisamente delle alterazioni e dei guasti causati dall'elemento umano[88] e che costituiscono ciò che travaglia e affatica la Sposa di Cristo[89] e le provoca turbamento[90]. Si noti che Rosmini non considerava le piaghe del Corpo mistico di Cristo, ma le piaghe

[86] ROSMINI 1848, pp. 88-89.

[87] ROSMINI 1848, p. 272.

[88] ROSMINI 1848, p. 92.

[89] ROSMINI 1848, p. 4.

[90] ROSMINI 1848, p. 93.

della Sposa in quanto è distinta da Cristo e si pone di fronte al suo Sposo. Nella *Storia dell'amore* aveva notato: «Il corpo mistico di Cristo e quel della Chiesa è il medesimo, come dice s. Agostino; e per questo si trovano tante lodi allo Sposo e alla Sposa comuni»[91]. Dalle lodi comuni si passava alle piaghe comuni: non le piaghe del corpo glorioso di Cristo risorto, fonte di bellezza per la Chiesa risorta con lui[92], ma le piaghe della Passione e della Croce, fonte di tribolazioni e di patimenti[93]. E come dalla ferita del S. Cuore, dalla piaga del costato, nasceva la Chiesa con la sua unità data dalla conformazione al Corpo mistico, così la piaga del Cuore della Sposa era la disunione dei vescovi che quell'unità minava dall'interno. Nella Chiesa primitiva tutti i credenti erano un cuore solo e un'anima sola[94], in quell'unità perfetta per la quale aveva pregato Gesù[95] e che era simboleggiata nell'eucaristia[96]. Ma poi, introducendosi nella vita della Chiesa, il feudalesimo aveva portato le divisioni tra clero e popolo (prima piaga), tra alto e basso clero (seconda piaga) e poi anche tra gli stessi vescovi. Si ebbe così «la disunione dell'Episcopato, terribile lancia che andò a squarciare il petto e a trapassare il cuore stesso della tenera sposa di Gesù Cristo»[97]. La terza piaga, la piaga del costato, era dunque la disgregazione dell'unità tra i pastori della Chiesa.

[91] *AS*, p. 515.

[92] «Questa Chiesa poi risorta, di splendore attorniata e di gloria, forma le meraviglie di tutti gli spiriti che hanno occhi a vederne la bellezza mirabile» (*AS*, p. 517).

[93] *AS*, p. 513.

[94] *AS*, p. 399.

[95] Rosmini 1848, p. 76.

[96] Rosmini 1848, p. 78.

[97] Rosmini 1848, p. 88. «Queste divisioni funestissime ... laceravano il seno della Sposa di Gesù Cristo» (p. 98).

4. *Prospettiva di comunione*

Dalla piaga del costato di Cristo derivavano i sacramenti che alimentavano – come si è visto – una circolazione di grazia. Dal cuore della Sposa derivava anche la comunione ecclesiale: la circolazione vitale tra Chiese locali e Chiesa universale. La ferita al cuore della Sposa, la piaga del suo costato, significava perciò anche l'interrompersi di quella circolazione vitale e l'illanguidirsi e paralizzarsi della comunione ecclesiale. Rosmini illustrava questo aspetto con un'ampia e particolareggiata comparazione: «Perciocché come qualunque membro del corpo umano ha bisogno di venire inaffiato da quella massa di sangue che tutto il corpo trascorre, e penetra per gli meati delle vene grosse e mezzane e capillari, fino alle ultime sue estremità, e da per tutto continuamente si cangia e si tramuta, per così dire, di vaso in vaso, sicché non si può assegnare una porzione di quel sangue, che sia propria di un braccio, e un'altra che sia propria di una gamba, ma tutto è a tutto il corpo comune: e lo stesso si può dire dei varj altri umori che girano secondo loro proprie leggi per l'intero corpo, siccome pure dall'azione simultanea di tutte le parti concordi a produrre un solo effetto, la vita, di cui ciascun brano del corpo partecipa e vive, non perché abbia una vita sua particolare, ma perché la vita comune è appunto vita sua» così, secondo Rosmini, era nella Chiesa cattolica. In essa, infatti,

«ciascuna Diocesi particolare conviene che viva della vita della Chiesa universale, mantenendo con questa una continua vitale comunicazione, o ricevendone la salutar influenza; e dove da questa si separi alcun poco, ella incontanente si fa come morta; o pure, ove si metta un impedimento al comunicare col tutto della Chiesa, ella non ha più che una vita assai languida e spossata, in ragione di quell'impedimento che la stringe e riduce svigorita; siccome un braccio legato strettamente da funicelle, a cui vien meno la sensitività e il movimento; se non anco alla guisa di un braccio, che tocco da accidente diventa paralitico, o intormentito, o agghiadato, ove la circolazione è oggimai lenta, e che le funzioni sono arrestate, o sospese»[98].

[98] Rosmini 1848, pp. 82-83.

Proprio per contrastare e sanare questi inconvenienti, Rosmini proponeva la sua ecclesiologia comunionale e anche, come si vedrà, una prassi di collegialità. Il modello ideale era quello della Chiesa primitiva, così come descritto negli *Atti degli Apostoli*: «cor unum et anima una». La realtà fondante era la grazia sacramentale e, in particolare, la vita eucaristica. Rosmini osservava:

«Cristo dunque, l'identico Cristo è ugualmente tutto in tutti, e tutte le parti di Cristo comunicano della loro virtù a tutte le parti dell'uomo ... Essendo dunque il medesimo Cristo in tutti, tutti hanno, per lo Spirito Santo che in essi si diffonde, e sanno d'avere un solo ed identico bene infinito, tutti una sola vita immortale, quella che partecipano da questo bene che possiedono cioè da Cristo, tutti un solo amore, una sola volontà. Onde de' primi fedeli si legge: *Multitudinis autem credentium erat cor unum et anima una* (Act. IV, 32) ... E descrivendo questa unanimità e comunità di beni si fa dagli Atti Apostolici speciale menzione dell'Eucarestia, che n'era il fonte e la più efficace ragione»[99].

E pertanto Rosmini aggiungeva:

«l'umanità riceveva dal Verbo il divino istinto di unificare realmente gli uomini, ne' quali amava la similitudine della natura; e questo l'ottenne coll'istituzione del Sacramento eucaristico, nel quale tutti gli uomini acquistano per termine della loro vita sensitiva una porzione del corpo di Cristo indivisa dall'intero corpo, e quindi anche il principio sensitivo, base della natura umana, ha una identificazione parziale di natura, rimanendo distinte le persone. Onde aveva ben ragione Isaia di cantare predicendo le opere del Salvatore: 'Haurietis aquas in gaudio de fontibus Salvatoris, et dicetis in die illa: Confitemini Domino et invocate nomen ejus: notas facite in populis adinventiones ejus. – Exulta et lauda habitatio Sion: quia magnus in medio tui Sanctus Israël' (Is. XII, 3-6)»[100].

Quest'essere dei credenti *cor unum et anima una*, anche se sorreggeva e giustificava, come si vedrà, una 'mistica ecclesiale', non conduceva però a un misticismo collettivizzante e super-individuale, a un organicismo comunitario (come po-

[99] ROSMINI 1966, p. 252. Cfr. anche *Cost.* n. 185.

[100] ROSMINI 1966, p. 253.

teva apparire la prospettiva di Möhler) nel quale tutti i credenti si sarebbero identificati e tutte le personalità si sarebbero fuse, superando ogni distinzione individuale. Il modello della comunione ecclesiale era la comunione trinitaria: unità sostanziale ma anche distinzione delle persone. Scriveva dunque Rosmini: «L'esemplare di questa unione che Cristo desiderava nei suoi fedeli era l'unione ch'egli aveva col Padre suo: *ut sint unum sicut et nos*. Il Verbo divino col suo Padre è unito colla natura che è identica nell'uno e nell'altro, ma è distinto quanto alla personalità. Così ne' fedeli deve restar distinta la personalità di ciascuno, ma debbono comunicare fra loro nella natura»[101]. Il modello dunque dell'ecclesiologia comunionale rosminiana, secondo la sua 'forma' trinitaria, era quello di una «grande società di uomini liberi la quale si chiama Chiesa cattolica»[102]. Tale modello si riassumeva in due punti:

«il primo che con ciò questa umanità veramente s'organizza in un sol corpo, con un solo capo divino, e così rimane soddisfatto il profondo e misterioso desiderio col quale da noi s'aspira ad ottenere, senza sapersi poi come, che la moltitudine degl'individui umani imiti ed emuli, colla loro unificazione, la perfetta unità della specie: l'altro, che ogni individuo, essendo in lui Cristo, riceve la dignità di un cotal fine dell'universo, costituisce quasi un centro suo proprio, a cui tutte le altre cose si riferiscono, reso simile ad un astro, che esercita su tutti gli altri, disseminati nell'immensità dello spazio celeste, come credono gli astronomi, la sua attrazione»[103].

Rosmini, dunque, non solo ricorreva a immagini che facevano risaltare l'autonomia dei singoli individui, come quella del grappolo d'uva e degli acini[104], ma riformulava quasi la

101 ROSMINI 1966, p. 252.

102 ROSMINI 1934b, p. 38.

103 ROSMINI 1850, p. 217.

104 «Abbiamo detto di sopra che la *verità* sussistente, cioè il Verbo divino, di natura sua associava gli uomini, essendo un identico principio reale e vitale da tutti quelli, che sono in lui, partecipato, e perciò gli uomini congiunti col Verbo rassomigliano quasi ad un grappolo d'uva, in cui tutti gli acini uniti, allo stesso racemo s'attengono, succhiandone coll'umore la vita» (ROSMINI 1850, p. 222).

già citata regola agostiniana – unità nelle cose necessarie, libertà nelle dubbie, in tutto carità – in una sorta di legge ecclesiale di gravitazione universale. L'ecclesiologia comunionale rosminiana, in altri termini, era attenta a riconoscere i doni carismatici di ogni battezzato: «in ogni discepolo dimora il Verbo e si effonde il suo Spirito, di maniera che ciascuno è un cotal centro e fine del tutto, benché sia anche membro, maggiore o minore, esercente una funzione più o meno importante, del corpo di cui Cristo è il capo. Ciascuno dunque ha il suo lume di verità, e ciascuno ha il suo fuoco di carità: non v'ha pure il minimo cristiano che si tenga nella grazia, il quale non l'abbia»[105]. Ma siccome ogni carisma è dato per l'utilità comune, ne derivava, appunto, un'attrazione tra le membra del corpo e una gravitazione universale. Nell'ecclesiologia comunionale di Rosmini, fondata sul modello trinitario, ciò significava che alla costituzione gerarchica del Corpo mistico si affiancava la collegialità e la corresponsabilità (tipica del rapporto coniugale): ciò emergeva nelle *Cinque Piaghe*, ma anche nelle bozze di 'riforme istituzionali', per la Chiesa di Milano[106] e per la Chiesa universale[107].

Infine, secondo Rosmini, il battezzato – in quanto membro della Chiesa cioè del Corpo mistico di Cristo e della Sposa di Cristo – doveva avere insieme un grande zelo apostolico e un sentimento di piccolezza, di incapacità, da servo inutile[108]. Doveva inoltre desiderare ciò che desidera Cristo, che

[105] ROSMINI 1850, p. 223. Rosmini osservava: «il Verbo manifestandosi alle intelligenze le unifica anche realmente: perocché, in quanto hanno per termine lo stesso Verbo, il principio intelligente che le costituisce soggettivamente viene determinato ed attuato nello stesso modo, e s'identifica non totalmente, ma in quanto ha quell'oggetto reale comune. In quanto poi il Verbo si manifesta diversamente e con diversi gradi di luce alle intelligenze finite, in tanto esse si distinguono fra loro» (ROSMINI 1966, p. 253).

[106] ASIC, A. 2, 42/A, ff. 84-85.

[107] ASIC, A. 2, 54/B, f. 41 (copia di Bozzetti da un manoscritto rosminiano forse perduto).

[108] *AS*, p. 271.

cioè egli stesso e tutti gli altri uomini si incorporassero al Verbo. Doveva, da ultimo, pregare per l'unità della Chiesa[109]. Questo era pure lo spirito dell'Istituto della Carità e anch'esso perciò si ricollegava al S. Cuore. Rosmini stesso considerava «questo Istituto uscito dal suo [di Cristo] Cuore adorabile»[110]: scriveva infatti al card. Castracane: «per me, io ho posto tutto l'Istituto nel costato di Gesù Cristo, il quale sa bene che cosa faccia bisogno alla sua Chiesa: e perciò sono tranquillo»[111]. Nel cuore del Corpo mistico, nel cuore della Sposa, l'Istituto doveva camminare e crescere sulle vie della comunione di sentimenti:

«Tutto rattrista – scriveva Rosmini nel 1850 – ai dì nostri, tutto spaventa, tutto minaccia: non vi ha conforto e pace che in due sole cose, nella stanza del nostro cuore dove troviamo Iddio, e nelle opere caritatevoli del nostro ministero dove pure troviamo Iddio: Iddio solo è il nostro tutto. Voglio che questi sentimenti sieno comuni a tutti noi, che sparsi per l'Italia e per l'Inghilterra, dobbiamo avere un solo cuore, e fare che quest'unico cuore diventi una particella di quello di Cristo»[112].

[109] *AS*, pp. 154-155.

[110] *EC*, IX, p. 476.

[111] *EC*, VI, p. 526.

[112] *EA*, III, p. 600.

Parte quarta

Pietà rosminiana

Capitolo dodicesimo

Mistica ecclesiale e «sintesismo» del cuore

1. *Mistica ecclesiale*

Al tema del Cuore mistico di Cristo si collegava in Rosmini tanto, come si è visto, un'ecclesiologia mistica quanto una mistica ecclesiale: due realtà, peraltro, strettamente connesse e interagenti. Si tratta infatti di considerare i differenti effetti che derivano al singolo fedele dall'essere membro del Corpo mistico di Cristo e, insieme, della Sposa di Cristo: «nel che debbono trovarsi nel Cristiano due disposizioni, che sembrano opposte, ma che pure stanno insieme armoniosamente: un grandissimo zelo della gloria di Dio, e del ben del suo prossimo, con un sentimento che gli dice di essere incapace di ogni bene, incapace di porre alcun rimedio ai mali del mondo»[1]. Mosè, ma soprattutto la Madonna erano, in questo senso, modelli da imitare[2].

Il singolo fedele è prima membro della Sposa e in quanto tale è amato dallo Sposo[3]. Questo amore dello Sposo per lui

[1] *AS*, p. 271.

[2] Osservava Rosmini: «Egli perciò dee imitare l'umiltà di Mosè, ... e ciò sebbene Mosè fosse tanto pieno di zelo per la salute del popol suo. Dee il Cristiano meditare e imitare del continuo la profondissima umiltà di Maria Vergine: la quale noi veggiamo descritta nelle divine Scritture sempre in una quiete, in una pace, in un riposo continuo: di sua elezione non la troviamo che in una vita umile, ritirata e silenziosa, della quale non viene cavata se non dalla voce stessa di Dio, o dai sensi di carità verso la sua cognata Elisabetta» (*AS*, p. 271).

[3] Nella *Storia dell'amore*, Rosmini affermava: «Così lo Sposo vagheggiava, già vicino a lei, la sua Sposa. È il primo lo Sposo a carezzarla. Perché non potea la Sposa amare lo Sposo, se lo Sposo amandola il primo non

mette in grado il fedele di amare, a sua volta, insieme con tutta la Chiesa-Sposa, il suo Sposo. Quindi, innanzi tutto, Dio ama e dimora nell'uomo e, poi, l'uomo rimane nella carità, cioè in Dio[4]. Rimanendo nella carità, amando lo Sposo, nulla può separare il fedele da Dio[5]. Non si tratta però di un'unione solo psicologica e dunque apparente, quasi che la realtà dell'uomo rimanga estranea ed immune all'amore di Dio. L'uomo non è il semplice luogo di passaggio dell'autoamore divino. Lo Sposo e la Sposa si amano: e i due formano una carne sola. Sono due e sono uno[6]; nell'amore sono un

l'eleggeva a sua Sposa, e non la si abbelliva, non se le mostrava vaghissimo, e di sé non la facea innamorare ... Ecco la somma ragione dell'amore della Sposa: ella ama lo Sposo, perché lo Sposo l'ha amata» (*AS*, p. 511).

[4] Nel Discorso sulla Carità, Rosmini diceva: «Una dunque è la carità in Dio e in noi: è d'ugual natura, d'ugual grandezza, d'uguale infinità, perché è sempre Iddio in sé ed in noi; benché l'atto che corrisponde da nostra parte verso questa carità posta in noi, verso Iddio in noi vivente, sia di necessità limitato, e però essenzialmente, infinitamente, diverso dall'atto di Dio medesimo. Ché, altra cosa è la carità immanente in noi, altro l'atto nostro con cui in essa ci teniamo. Onde il citato Apostolo dell'amore distingue queste due cose, quantunque correlative: il rimanere Dio, cioè la carità, in noi, e il rimanere noi nella carità ... Laonde ... conviene che noi distinguiamo i due modi di questa congiunzione; distinti, benché divisi non mai: 1. quello cioè col quale la carità si pone e sussiste nello spirito dell'uomo; 2. quello col quale l'uomo si tiene in essa carità e ad essa si abbraccia. Secondo il primo modo, *Iddio dimora nell'uomo*: secondo l'altro, *l'uomo si tiene nella Carità, cioè in Dio*» (ROSMINI [1931]a, pp. 109-110).

[5] Nella *Storia dell'amore* Rosmini notava: «E veramente due sole cose possono dividere il Santo dal divino amore; che sono, la sottrazione della grazia, e il volontario suo allontanamento dal Signore. Delle quali cose, la seconda come la vorranno fare i santi, se quell'amore che lo Spirito loro diffonde nel cuore, fa sentire ad essi come è infinito bene quell'oggetto che amano, e nulla tutte le altre cose dell'universo? E se da Dio non si staccano, come sarà vero che Dio mai si stacchi da loro? o come non amerà Iddio quelli da cui è amato? o per meglio dire, l'amor de' santi a Dio non è sempre preceduto e cagionato dall'amore di Dio a loro?» (*AS*, pp. 344-345).

[6] Osservava, tra l'altro, Rosmini: «Quest'atto [l'amore umano] non finisce in sé, ma eccede, perché dimora nella carità stessa, dimora in Dio, dimora in Cristo. Come può dimorare nella carità, e non divenire carità? Come dimorare in Dio, e non unificarsi con Dio? Come permanere in Cristo e non trasformarsi in Cristo?» (ROSMINI [1931]a, p. 111).

corpo solo[7]. Non è peraltro, come già si è accennato, un'incorporazione generica e collettiva: ma personale e individuale. La «persona della Chiesa» è una convocazione, un'adunanza di singole persone[8], ciascuna personalmente incorporata in Cristo:

«E sono esse pur le massime maraviglie dell'amore, Cristo reso similissimo all'uomo, l'uomo e la Chiesa similissimi a Cristo! la Chiesa e l'uomo sì pari fra di loro, che ogni uomo si possa dire una piccola Chiesa! tutti quelli che entrano nella Chiesa, molti o pochi che sieno, compire il corpo di Gesù Cristo, il quale né per molto numero, né per poco, delle membra resta mai imperfetto, essendo in sé sempre perfettissimo»[9].

Il nesso spirituale che lega il singolo fedele con tutti gli altri fa sì che essi siano un cuore solo e un'anima sola e abbiano «una sola voce di un solo corpo»[10]. Il singolo fedele, infine, incorporato a Cristo, incorporato allo Sposo, partecipa dell'amore di Cristo per la Sposa e dunque, a sua volta, ama la Sposa. Se il fedele, infatti, rimane nella carità divina, non è più lui che vive, ma Cristo vive in lui[11]. Ma come il Padre si

[7] Nel Discorso sulla Carità, Rosmini affermava: «Questo è dunque il principio della carità nel mondo: ella comparve in sulla terra coll'Uomo-Dio, e dall'Uomo-Dio si propaga agli altri puri uomini. A veder poi come si propaghi, dobbiam riprendere, o fratelli, il principio di tutto il nostro discorso, cioè l'*incorporazione* degli altri uomini in Cristo: 'Egli è il capo del corpo della Chiesa' (Col 1, 18)» (ROSMINI [1931]a, p. 122).

[8] Scriveva Rosmini: «Per tutto è la Chiesa e Cristo che favella, e insieme i membri, i quali colla lingua appunto di essa Chiesa e di esso Cristo esprimono i sentimenti del proprio cuore. Perciocché che è la Chiesa se non i membri raunati insieme? E quali debbon aver sentimenti i membri, o la Chiesa che essi formano, se non quelli di Cristo? Non dee a questo modello essere conformata la Chiesa? conformati i fedeli? Certo qui mira tutta la predestinazione degli eletti ... Cristo è consecrato, è Sacerdote. Ma unto, ma sacerdote è pure il cristiano. Cristo è re. Re è parimente il cristiano: il suo sacerdozio, insegna il capo degli apostoli, è un 'sacerdozio regale'» (*AS*, p. 476).

[9] *AS*, p. 479.

[10] *AS*, p. 309.

[11] ROSMINI [1931]a, p. 93.

compiace nel Figlio, così il Figlio si compiace nei suoi fedeli che formano la Chiesa sua Sposa. Pertanto

«il primo desiderio che viene figliato nel cuore del Cristiano ... si è quello dell'incremento e della gloria della Chiesa di Gesù Cristo ... Non può adunque il Cristiano giammai sbagliare, quando si propone tutta la *santa Chiesa* per oggetto de' suoi affetti ... Non potrebbe già assicurarsi in egual modo, quando si trattasse di una sola parte non essenziale al gran corpo della santa Chiesa. Egli dee dare i suoi affetti a tutta intera l'immacolata sposa di Gesù Cristo»[12].

Incorporato in Gesù Cristo, cioè nello Sposo, il fedele deve «in Gesù Cristo illimitatamente amare» la Chiesa, «a questa, in qualunque modo egli può, dee pensare, e per questa desiderare di logorar le sue forze, e di versare il suo sangue, ad imitazione di Gesù Cristo e de' martiri»[13]. Ma amando la Chiesa e pregando per essa, il fedele prega anche per se stesso, perché egli rimane comunque sempre membro della Sposa e dunque distinto dallo Sposo e bisognoso del suo amore, del suo perdono, della sua grazia: e prega per se stesso nel modo più appropriato e più giusto, perché depurato da ogni ombra di egoismo spirituale[14].

Vi è dunque un ordine che non può essere modificato senza andare incontro a stravolgimenti più o meno gravi. Il fedele è prima membro della Sposa (cioè distinto da Cristo, bisognoso di purificazione e di perdono), poi, in quanto membro del corpo mistico di Cristo, ama la Sposa e spende il suo zelo per essa. Se invece il fedele si considera prima membro

[12] *AS*, p. 259.

[13] *AS*, p. 260.

[14] Osservava Rosmini: «Perciò pregando per la Chiesa, prega anche per sé, e prega in quell'ordine e modo che conviene che per sé preghi; prega per tutti gli altri, in quell'ordine pure che esige la maggior gloria e la volontà di Dio, che nella maggior salute delle anime sta riposta ... E si consideri, che la stessa preghiera che facciamo per noi stessi, come ci venne suggerita da Cristo, reincide in quella per tutta la Chiesa: dicendo noi a Dio in plurale: 'Padre nostro', cioè padre di noi tutti quanti siamo incorporati con Cristo, padre di tutti i membri della Chiesa, padre di me, e di tutti i miei fratelli» (*AS*, pp. 311-312). Cfr. anche ROSMINI [1931]a, p. 143.

del Corpo mistico e dunque impegnato innanzi tutto per l'amore della Chiesa e per lo zelo di essa e, poi, membro della Sposa e impegnato per la propria purificazione e santità, se dunque il fedele segue quest'ordine non corretto, ne possono conseguire storture profonde, quali il falso zelo accompagnato da segreta presunzione:

«Per esso l'uomo dimenticando sé stesso, come se non avesse gran bisogno di andare avanti nello spirito, s'affaccenda solo per la salute de' prossimi: e tutto occupato degli altri, si sottrae al pesante e nojoso lavoro di conoscere e vincere i proprj difetti, e va lusingandosi, che tutto consista in far bene a' prossimi, e che questo suo zelo tenga per lui le veci di tutte le virtù. Difende questo suo errore col pretesto della gloria di Dio, ed è difesa speciosa, e che inganna molti ecclesiastici ... E la giustizia è condizione sì stretta alla gloria esterna che a Dio noi procacciamo, che quand'anco fossimo certi, che con un peccato nostro leggerissimo noi potessimo convertir gli uomini tutti che sono al mondo, e salvar tutti quelli che ci verranno, e convertir anche l'inferno con tutti i demonj, conducendoli al massimo grado di santità; ancora nol dovremmo noi fare, né il pretesto della divina gloria ci scuserebbe ... Onde si vede perché siano abbominabili agli uomini retti le frodi pie, o le bugie dette per zelo falso, ed ogni alterazione della pura e semplicissima verità, od altra offesa di Dio fatta col pretesto del guadagno dell'anime; cose tutte a' veri servi di Dio e agli occhi di Dio lor padrone sommamente odiose»[15].

Si vede qui quanto l'ecclesiologia mistica, fondata sulle due figure della Chiesa-Sposa e della Chiesa-Corpo mistico (la prima precedente la seconda), sia importante per Rosmini anche nella vita di fede del singolo cristiano. Del resto si accorda perfettamente con la dinamica dell'amore che il singolo fedele ha per Dio, perché se è autentica non può rinunziare, per nessun motivo, anche soltanto a una «scintilluzza di amor suo»[16].

Tale ecclesiologia rosminiana inoltre, dando una chiara lettura teologica all'essere dei cristiani «un cuor solo e un'ani-

[15] *AS*, pp. 302-303.

[16] *AS*, p. 303.

ma sola», faceva sì che il Cuore di Gesù fosse per il singolo fedele segno di unità di tutto il genere umano e – in particolare – di tutti i battezzati:

«Sì ci rese Cristo tutti *vicini* l'uno all'altro col metterci nel suo cuore col destinarci al medesimo celeste regno, col dare in salute di tutti la vita. Chi ama Cristo adunque, dee da quell'ora essere amico di tutti gli uomini, senza restrizione, giacché Cristo amò tutti, e d'un amore di sangue: e l'amatore forz'è che ami anche quelli che sono amati dal suo amato. Non più adunque i soli discendenti di Abramo, dalla linea di Giacobbe, custodi delle promesse, son prossimo: ma prossimo è divenuto tutto il genere umano»[17].

Nelle sue lettere Rosmini utilizzava spesso, soprattutto a partire dai primi anni trenta, l'immagine del S. Cuore come segno di unione spirituale con altri cristiani, amici o confratelli. A don Andrea Quin nel 1832 scriveva: «l'abbraccio teneramente nella carità del nostro Signor Gesù Cristo, nel cui cuore desidero che sempre abitiamo indivisi»[18]. E al prof. don Luigi Raggio, che aveva deciso di non entrare per il momento nell'Istituto della Carità, prometteva: «Io non mancherò, anzi, noi non mancheremo di considerarla come fratello dilettissimo *in spe*, e di stare uniti a Lei nel Sacratissimo Cuore di Gesù Cristo, dove vogliam credere che Ella abiterà con noi»[19]. Del resto egli spesso chiudeva le sue lettere con espressioni di saluto e di commiato quali: «Vostro nel cuore di Gesù»[20], «v'abbraccio nel cuore di Gesù»[21], «addio nel cuore di Gesù»[22], «Vi benedico nel cuore di Gesù»[23], «unito

[17] ROSMINI 1986a, p. 154.

[18] *EC*, IV, p. 256.

[19] *EC*, IX, p. 393.

[20] Cfr., a titolo d'esempio: *EC*, IV, p. 698; V, pp. 31, 96, 214, 224, 225, 465; VI, pp. 16, 356.

[21] Cfr., a titolo d'esempio: *EC*, V, pp. 40, 449, 497; VI, pp. 19, 116, 118, 518, 618, 687, 707, 721, 752, 761, 766; VII, pp. 38, 51.

[22] Cfr., a titolo d'esempio: *EC*, V, pp. 425, 625.

[23] Cfr., a titolo d'esempio: *EC*, V, p. 555; VI, p. 118.

nel cuor di Gesù»[24], e altre simili[25]. Queste espressioni erano utilizzate prevalentemente nelle lettere a membri dell'Istituto della Carità (come la Canossa utilizzava, allo stesso modo, i commiati «in unione al Cuore di Maria»); scrivendo a don Luigi Gentili, in Inghilterra, per esempio, Rosmini così chiudeva la sua lettera: «Vi benedico tutti nei cuori santissimi di Gesù e di Maria nei quali bramo che siate una sola cosa. Deus caritas est et qui manet in caritate in Deo manet et Deus in eo. Amen. Amen. Vostro di tutto cuore»[26].

Ma l'ecclesiologia mistica di Rosmini è strettamente collegata, come già si è detto, ad una mistica ecclesiale: non una mistica della Chiesa, che esalta la Chiesa e si esalta nell'essere Chiesa (anzi la devozione alla Chiesa ha in Rosmini una sfumatura filiale di umiltà, espressa nella figura – che si affianca alle altre – della Chiesa-Madre[27]), ma una mistica con la Chiesa, che cioè ha una intrinseca e imprescindibile dimensione ecclesiale. L'unione nuziale con lo Sposo e l'incorporazione nel Corpo mistico di Cristo non conducono normalmente il fedele a forme individuali di unione mistica (a parte il caso di grazie eccezionali) ma a una santità individuale che cresce in un'unione mistica comunitaria: «ogni santo vive in Cristo, e tutti per l'amore vivono in tutti»[28]. La dinamica interiore di questa mistica ecclesiale è data dall'azione dello Spirito, dunque dalla dinamica della grazia e della carità. Dal punto di vista spirituale e della vita di pietà, Spirito, carità e grazia entrano in un'unica grande circolazione divina che ha come centro Cristo, mediatore tra Dio e gli uomini, ma coinvolge pure la vita divina nella Trinità e la vita di fede dei cristiani tra loro e verso il prossimo. La carità parte dal seno del Padre e, attraverso il Figlio, arriva

[24] Cfr., a titolo d'esempio: *EC*, VI, p. 106; VII, p. 23.

[25] Cfr., a titolo d'esempio: *EC*, IV, p. 2075; V, pp. 199, 561; VI, p. 773.

[26] Cfr. *EC*, V, pp. 555-556.

[27] *AS*, pp. 450 e 519. Cfr. anche *EA*, I, p. 58 («vulnere cordis Matris Ecclesiae»); ROSMINI 1883, pp. 436-437; *Un «quaresimale» inedito* 1960, pp. 173-175.

[28] *AS*, p. 442.

agli uomini e torna ancora da dove era partita[29]: questa è la grande circolazione di carità che sostiene la mistica ecclesiale per la quale Rosmini ricorre alla figura dell''albero' (con radici e propaggini): «Eccovi scoperta, o fratelli, la radice, eccovi indicate le propaggini della carità. Il *carattere* è la vigorosa e potente radice: la grazia *operante* e *cooperante*, con tutte le sue forme, – i doni, le virtù, i frutti e le operazioni, – sono le ubertose propaggini: in tutto Gesù Cristo, in tutto il suo Spirito»[30]. Nell'*Antropologia soprannaturale* Rosmini avrebbe indagato, sul piano più propriamente teologico, l'operazione deiforme (nell'economia dell'Antico Testamento) e dei-triniforme (nell'economia del Nuovo Testamento) della grazia.

2. *Pietà personale di Rosmini*

Lo Spirito Santo consente al fedele di trascendere se stesso unendosi a Cristo e perciò sia al Padre sia alla Chiesa: «in quella guisa che tutti i fedeli sono in Gesù Cristo quasi tralci della vite stessa, e a lui incorporati, a somiglianza di quella unione di che esso Cristo è al padre congiunto (Jo. XVII); così dello stesso volo e della forza stessa e a Cristo e al prossimo ci avviciniamo, quando da noi ci toglie il Paracleto, e fuor di noi alla Chiesa e a Dio ci trasporta»[31]. È la storia della salvezza: è la storia dell'amore di Dio per l'uomo, che unisce l'uomo a Dio e che consente all'uomo di amare Dio e il prossimo. È la mistica comunitaria divina:

«È una verità indubitata che l'uomo rimane in Dio-Carità, ed è pure una verità indubitata che Dio-Carità resta distinto dall'uomo. Pure l'uno è nell'altro: Dio è tutto nell'uomo, e l'uomo tutto in Dio: l'atto finito si perde, o piuttosto si ritrova nell'infinito; l'unione è perfetta, l'unione è compiuta. Udite voi come sono *due* ed *uno*

[29] ROSMINI [1931]a, p. 156.

[30] ROSMINI [1931]a, pp. 93-94.

[31] *AS*, p. 471.

ad un tempo? ... Che cosa è dunque ... la carità dell'uomo? ... Carità della Carità, amore di questo Dio che è amore»[32].

La Chiesa è popolo di mistici, cioè di fedeli misticamente uniti a Dio e tra loro. È un popolo tutto contemplativo e cioè assolutamente e docilmente dipendente dalla volontà di Dio, come Israele peregrinante nel deserto[33]: l'unione esteriore esprime l'unione interiore della nazione santa, poiché la vita di fede «sì nell'antico che nel nuovo patto diffondendo ne' cuori la carità, fa che Iddio coll'uomo s'immedesimi»[34]. Mosè e il popolo ebraico sono, dunque, «bellissima e maravigliosa profezia» della mistica ecclesiale della nuova alleanza:

«Laonde in quella visibile presenza di Dio che Mosè tanto desiderava, egli vedea e amava vivamente figurato quello Spirito, il qual mandato da G. Cristo si stringe co' nostri cuori ... Anche in questo dunque vedesi l'ardente Mosè null'altro cercare che la carità, la quale accosta gli uomini, e riunisce tutti nel medesimo Dio: perciocché ella desidera solo questo, che Dio sia veramente il loro capo, e per così dire l'anima loro ... E siccome il capo riunisce le membra e le avviva: avranno essi pure quello spirito del capo, onde saranno compaginati insieme in una sola vita di carità. Il che a pieno compimento non potea venire che nel Verbo capo della Chiesa»[35].

Tale vita di carità, con la quale si ama Cristo nel prossimo e in Cristo il Padre, fa sì che molti diventino come una cosa sola[36] ed inoltre «la mistica unione di quella Società, colla quale Gesù congiunse tutti i credenti in Lui per la loro salvezza, è tale che ciascuno in modo arcano e del tutto divino partecipa ai meriti di tutti coloro che sono uniti col capo»[37]. Tale comunicazione suggella la mistica ecclesiale,

32 ROSMINI [1931]a, p. 112.

33 ROSMINI [1931]a, p. 73.

34 *AS*, p. 351.

35 *AS*, p. 352.

36 *Cost.* n. 183. Cfr. anche *Cost.* n. 549.

37 *Cost.* n. 758.

cioè la *unio mystica* arcana e divina. Le anime dei fedeli costituiscono il talamo di questa unione e i loro corpi la casa dov'è il talamo[38]: «Il talamo poi molle e florido, sono le anime di tutti i santi, alle quali in questa vita [Cristo] è unito e va unendosi del continuo, fino che in cielo pienamente e indisgiungibilmente unito si rimane»[39].

Col cibo eucaristico, i fedeli rimangono incorporati in Cristo, ma anche tutto il creato si unisce a Lui: poiché, secondo Rosmini, tutte le cose, animate o inanimate, vengono santificate e ordinate al culto divino dal corpo e dal sangue di Cristo, fatti presenti per mezzo del sacerdote, sotto le specie eucaristiche. Nella benedizione eucaristica Rosmini vedeva, dunque, l'apertura della mistica ecclesiale a un afflato cosmico e concepiva la *consecratio mundi* come un servizio umile all'opera universale della Provvidenza. Per *instaurare omnia in Christo* non occorrevano crociate, conquiste, annessioni: non vi poteva essere ombra di trionfalismo ecclesiastico o imperialismo clericale. Nelle *Costituzioni dell'Istituto della Carità*, Rosmini osservava:

«I nostri fratelli si potrebbero chiamare anche *della Benedizione*, perché desiderano che tutti e tutto sia benedetto e consacrato al culto del loro Dio e Signore. L'effetto proprio della benedizione è quello di far crescere e moltiplicare quei semi che la divina Provvidenza ha sparso nel mondo. Perciò l'intento e l'azione di quest'Istituto, che potrebbe anche prendere il nome dalla *Provvidenza*, non mira a riporre dei nuovi semi nel mondo, ma a coltivare quelli che già vi pose Iddio, in conformità al divin volere, assecondando così i disegni della divina Provvidenza, che devono riconoscersi nelle cose che sono state poste da essa in un determinato modo nel mondo»[40].

Questa concezione della «benedizione», come sviluppo della mistica ecclesiale in una prospettiva cosmica, nel segno dell'umiltà radicale e del servizio, era analoga ma anche

[38] *AS*, p. 502.

[39] *AS*, p. 496.

[40] *Cost.* n. 764.

molto diversa dalla concezione della «consacrazione» strettamente legata alla devozione del S. Cuore nella sua forma gesuitico-parediana. Si potrebbe quasi dire che l'esperienza viva della mistica ecclesiale in tutte le sue dimensioni (che erano poi le dimensioni stesse della carità) appare come il modo rosminiano di concepire la consacrazione – personale e comunitaria – al S. Cuore. Quando la creatura, mossa a ciò dal Creatore, si consacra al Creatore stesso e cioè «si rifonde in Dio» vive il momento più felice: il momento di «una santa allegrezza»[41]. Nell'*Antropologia soprannaturale*, con l'ausilio dell'esegesi agostiniana, Rosmini commentava un significativo passo del Vangelo secondo Giovanni:

«'Ho parlato a voi queste cose acciocché il gaudio mio sia in voi, e il gaudio vostro si compia' (Jo. XV). Ho parlato queste cose, cioè vi ho comunicato queste verità, ve le ho date a sentire, v'ho dato a sentire me stesso che sono verità. E perché? per comunicarvi il mio gaudio. Che è il gaudio suo in noi? 'Il gaudio suo in noi è la grazia sua, dice s. Agostino, che diede a noi ... pur quando ci elesse innanzi alla costituzione del mondo'. Il gaudio suo e il gaudio nostro è il medesimo dunque: il gaudio nostro è una comunicazione del gaudio suo: come la dilezione nostra è una comunicazione della medesima dilezione sua»[42].

La percezione di Cristo comunica all'uomo un gaudio incipiente: la discesa dello Spirito Santo lo porta al compimento e alla pienezza. Lo Spirito Santo costituisce perciò nell'anima del fedele «un fonte di gaudio perenne ed inesausto»[43] che ridonda da una visione non più solo esterna ma interiore del Verbo. Sentire la pienezza del gaudio significa sentire lo Spirito: «Come v'ha adunque una gradazione nel gaudio che esce dal Verbo, e solo il termine di questo gaudio, la *pienezza* sua è ciò che costituisce il sentimento dello Spirito nelle anime; così v'ha anco una gradazione di luce che esce dal Verbo e solo la pienezza di questa luce è ciò che forma il

[41] Rosmini [1931]a, p. 10.

[42] Rosmini 1983, I, p. 205.

[43] Rosmini 1983, I, p. 204.

sentimento dello Spirito nelle anime»[44]. In questa dinamica pneumatica vi è un «perpetuo movimento luminoso e gaudioso»[45]. In esso si fonda la mistica ecclesiale. Da esso derivano un senso più acuto e sublime, un mistico *sensus Ecclesiae*[46], e un «maraviglioso circolo di vita» che coinvolge le tre virtù teologali: «la qual vita è quella carità di Dio, a cui ora crediamo; e, credendola, la possediamo e ci teniamo in essa, che speriamo dover un giorno erompere in isplendida gloria»[47].

In questa prospettiva mistica si realizzava, per il singolo fedele, la sintesi di pietà liturgica, spiritualità ascetica ed ecclesiologia comunionale. Nelle *Costituzioni dell'Istituto della Carità*, tale sintesi era articolata come cammino di fede: «Primo: occuparsi per un mese, più o meno, negli Esercizi spirituali; ed esercitarsi nell'eccitare in sé il timore di Dio e il dolore dei peccati, poi nell'acquistare la cognizione di Gesù Cristo nostro Signore, e nella imitazione delle sue virtù; e da ultimo nell'intima unione con Dio e con Cri-

[44] ROSMINI 1983, I, p. 205.

[45] ROSMINI 1983, I, p. 226.

[46] Il 21 aprile 1828, dal Calvario, Rosmini scriveva a d. Giulio Padulli: «Il vostro desiderio, di trovarvi nella chiesa in presenza del nostro Amore, è pur ragionevole, e a chi riprenderlo volesse, si potrebbe rispondere con Giobbe 'L'orecchio è che le parole distingue, e le fauci che giudicano del sapore'. È impossibile a chi è fornito di questi sensi non sentire le sensazioni loro proprie; e così a chi ha un senso interiore, un senso più raro e sublime, come è quello che hanno i cristiani, a cui è caro Gesù, egli è impossibile che non senta il suo allontanamento e la sua privazione. Egli è vero che co' piedi del cuore, anziché con quelli del corpo, si va a trovare Gesù dovunque; ma il nostro Signore, che ci conosceva perché ci aveva fatti, volle darci modo d'essere con lui non pur colla nostra parte invisibile, ma con questo visibile corpo medesimo; e tanto giudicò ciò conveniente, che volle avere anch'egli un corpo per avvicinarlo al nostro, e perché il nostro morto si ravvivasse al contatto del suo vivo, e che non può più perdere la vita. Ed egli v'ha un senso che solo i cristiani posseggono, pel quale si percepisce questa nuova felicità, e avidamente s'attende quando è lontana: e questo è il senso, pel quale è impossibile a voi il non desiderare ora l'essere nella chiesa, avanti il tabernacolo del Signore, ed il fare seco i colloqui che facevate!» (*EA*, I, p. 249).

[47] ROSMINI [1931]a, p. 126.

sto»[48]. Era, dunque, un itinerario all'unione mistica: nel senso, sempre, di una mistica ecclesiale.

Anche la pietà personale di Rosmini ne era un riflesso. In essa il S. Cuore diveniva 'segno' e luogo centrale nel processo intimo verso l'unione mistica: lo si può vedere nelle brevi giaculatorie che il Roveretano andò annotando (dal 1832 al 1853), alla fine del suo libretto di preghiera *Jesu Christi Passio*, del quale si è già detto. L'insieme, cronologicamente ordinato, di tutte queste giaculatorie è stato interpretato da qualche studioso – e giustamente – come una sorta di «Diario della vita interiore»[49]. All'inizio vi era un evidente desiderio (che diveniva invocazione) di conformazione a Cristo e di purificazione. Nella prima preghiera, dell'11 ottobre 1832, si diceva: «Padre come il tuo divin Figlio pregherebbe in me, così io voglio pregare te». E qualche giorno dopo, il 13 ottobre: «Padre, per il tuo divin Figlio Crocifisso per me – Padre, per il tuo divin Figlio Crocifisso per me – pietà, misericordia». E ancora: «Padre, tu vedi il fondo dell'anima mia, fammi buono»[50]. Progressivamente la preghiera di Rosmini era richiesta di grazia, di rivelazione interiore e, perciò, di gaudio spirituale. L'8 gennaio 1836 annotava: «O Dio, Dio, Dio comunicati a me: in te esulterò: ti glorificherò in eterno»[51]. Dagli anni '40 compariva, infine, il S. Cuore, secondo due fondamentali prospettive. Attraverso il segno del S. Cuore Rosmini chiedeva una più profonda unione con Cristo e in Cristo: «Versa secondo la grandezza del tuo cuore» (23 ottobre 1844); «Io ti domando quello che c'è dentro in quel cuore (di G.)» (20 novembre 1845)[52]; «Il mio cuore sia il tuo – Il mio cuore sia il tuo» (29 gennaio 1847)[53]. Era un modo sintetico di esprimere ciò che, in modo più

48 *Cost.* n. 112.

49 Rosmini 1985, p. 207.

50 Rosmini 1985, p. 222.

51 Rosmini 1985, p. 223.

52 Rosmini 1985, p. 225.

53 Rosmini 1985, p. 227.

articolato, chiedeva una preghiera del 5 marzo 1847: «Che non ci sia più io in me, o Padre, ma solo il tuo divin Figlio – Annienta me in me, il tuo Figlio solo sia in me, non ci sia più io, ma annienta me in me. Oh, Dio, pur troppo vivo, uccidimi e viva in me il tuo divin Figlio – Gesù mio bene: uccidimi flatu oris tui»[54]. Ma il S. Cuore era pure segno di unione reale con Cristo Mediatore e di preghiera – in Cristo – al Padre: «Il tuo cuore domandi per me, Gesù mio» (16 marzo 1844)[55]; «Padre, io ti domando quel bene che egli conosce – quel bene che ama il suo cuore – ti domando ciò che egli ti ha già domandato, tutto ciò che ti ha domandato» (16 dicembre 1845)[56]; «Padre, io ti domando che come quel cuore vuole che io sia, così io sia» (3 luglio 1846)[57]. E, nell'ultima giaculatoria annotata (del 20 maggio 1853), quasi riassuntivamente, Rosmini pregava: «Io ti domando quello che quel cuore (di G.C.) desidera che io ti domandi»[58].

3. *L'albero della spiritualità rosminiana*

Nell'*Introduzione al Vangelo secondo Giovanni commentata*, Rosmini distingueva

> «quattro maniere di vita in Cristo e nei discepoli di Cristo: 1° La vita naturale, cioè l'unione del corpo umano naturale in un individuo soggetto; 2° La vita divina, misteriosa, eucaristica, che rimase nel triduo della morte di Cristo; 3° La vita spirituale di Cristo ancor viatore, qual ebbe prima della sua morte, la qual consisteva in una santificazione e divinizzazione di Cristo come uomo naturalmente vivente ...; e 4° Finalmente la vita gloriosa dopo la resurrezione, e dopo l'ascensione al Cielo (due gradi della stessa vita), la quale è la stessa vita precedente attuata nella pienezza del suo vigore e dei suoi meravigliosi effetti»[59].

54 Rosmini 1985, p. 227.

55 Rosmini 1985, p. 224.

56 Rosmini 1985, p. 225.

57 Rosmini 1985, p. 226.

58 Rosmini 1985, p. 227.

59 Rosmini 1966, pp. 187-188.

In questa prospettiva, il cuore reale di Cristo è relativo alle prime due maniere di vita, il cuore morale alla terza e il cuore mistico[60] alla quarta.

Il cuore reale (cioè sia fisico sia eucaristico) richiamava l'umanità di Cristo e la sua funzione di mediatore (per Cristo) tra gli uomini e il padre. Il cuore morale poteva essere inteso secondo la prospettiva che successivamente è stata indicata come *cor ethicum*: segnava il cammino ascetico verso la conformazione con Cristo. Il Ccore mistico connotava la realtà ecclesiale in Cristo ma per opera dello Spirito Santo (lo Spirito è *osculum Charitatis*: la carità di Cristo «diffusa est per Spiritum Sanctum»): la Sposa nasce dalla ferita del costato di Cristo ma per l'effusione dello Spirito[61]. Cuore reale, cuore morale, cuore mistico si ricapitolano nel cuore del Crocifisso Risorto, ma nella pietà del fedele dipendono, in una sintesi dinamica, dalle operazioni dei-triniformi della grazia. Il culto al S. Cuore, dunque, nella visione rosminiana ha una forma spirituale cristologica (e cristo-centrica) e una realtà operativa trinitaria. Se la dimensione del cuore reale poteva recuperare, pur con movenze originali, la forma parediana della devozione e la dimensione del cuore morale

[60] Mistico, infatti, è analogo di glorioso (nel senso che nella vita terrena rimane nascosto e misterioso). Così nel Corpo mistico (cioè la Chiesa), il «corpo, sebbene reale, si dice mistico, che vuol dire occulto, perché in questa vita non si vede ed è oggetto di fede» (ROSMINI 1966, p. 249). Il cuore mistico si potrebbe anche dire, in Cristo, cuore 'ideale': nel senso di ideale non solo possibile ma 'vivente', che, cioè, veramente e realmente sussiste e vive (cfr. ROSMINI [1931]a, p. 107).

[61] Considerando alcuni momenti della teologia contemporanea, si potrebbe forse vedere, in qualche modo, la prospettiva rosminiana del cuore reale (e della pietà liturgica) quasi si direbbe sviluppata in Guardini, la prospettiva del cuore morale sviluppata – almeno per certi aspetti – in Rahner, la prospettiva del cuore mistico (della Chiesa-Sposa) sviluppata in Balthasar. Si tratta naturalmente soltanto di alcune suggestioni, che andrebbero ulteriormente vagliate e approfondite. Del resto Rosmini rimaneva 'al di qua' di tali esiti o sviluppi: in lui, tuttavia, vi era una riflessione sintetica e unitaria delle tre prospettive che, forse, è andata perduta. Il fatto è che il 'sintesismo del cuore' rosminiano era spirituale prima che teologico (o teologico in quanto spirituale): era esperienziale prima che speculativo.

poteva essere vista in analogia alla forma eudista, la dimensione del cuore mistico aveva un carattere tipicamente rosminiano (e, se si vuole, neopatristico), che innestava il culto al S. Cuore nella mistica ecclesiale e nella vita di pietà. In questo senso si può parlare di un rosminiano 'sintesismo del cuore'.

La prospettiva del sintesismo del cuore, peraltro, può essere intesa anche nel senso di una visione unitaria e complessiva della posizione rosminiana con le sue fonti. Nel volume su Pascal, Romano Guardini parlava della «tradizione più nobile che conosca l'occidente cristiano, quella che ha la sua espressione teoretica nella *philosophia* e *theologia cordis*». Di tale tradizione, Guardini individuava tre grandi età. Nella prima essa «viene preparata, come in un periodo di avvento, da Platone; erompe in Paolo; viene vissuta da Ignazio di Antiochia e sviluppata con forza prodigiosa da Agostino; costituisce una potente esperienza in Bernardo di Clairvaux, poi ancora in forma del tutto originale in Francesco d'Assisi. Né si debbono dimenticare Geltrude la grande, Elisabetta di Turingia, Caterina da Siena. S. Bonaventura ne crea il sistema, Dante la canta». Seguiva un secondo periodo di relativa decadenza e poi di ripresa: «Nell'età del rinascimento essa degenera in posizioni neoplatoniche, in forme puramente metafisiche ed estetiche, ma viene subito dopo rivissuta da S. Teresa d'Avila; ripensata da S. Francesco di Sales e dai teologi dell'Oratorio, da un Condren e da un Bérulle», nonché da Pascal. Infine un terzo e ultimo periodo, ancora di decadenza e ripresa: «Nel diciottesimo secolo sembra inaridire o sopravvivere solo in una forma pratica e borghese. Nel secolo decimonono sono di nuovo gli oratoriani che la continuano: Gratry, Rosmini e, soprattutto, il grande Newman. E insieme teologi e filosofi orientali»[62].

Se si volesse individuare in Rosmini – parafrasando Hegel – una Fenomenologia dello Spirito (come Fenomenologia del-

[62] GUARDINI 1956, pp. 145-146. Questa riflessione guardiniana è stata il filo conduttore del Convegno di Rovereto: *Rosmini filosofo del cuore?* Cfr. BESCHIN (ed) 1995.

la spiritualità) o una Enciclopedia delle scienze ascetiche e mistiche in compendio, se si volesse cioè ricostruire il filo fenomenologico nobile che lega architettonicamente le sue fonti alla sua spiritualità e alla sua personale pietà, bisognerebbe appunto parlare di sintesismo del cuore. Ma non tutti gli autori indicati da Guardini si compongono e si articolano nella struttura della spiritualità rosminiana. Ne rimangono fuori (anche se non totalmente) i mistici 'puri' e, in particolare, le forme più speculative, astratte e private di rivelazione interiore. Non vi è, dunque, traccia di Gertrude la Grande e di Elisabetta di Turingia; scarsi appaiono i riferimenti a Teresa d'Avila e anche a Caterina da Siena; non significativamente rilevabile è la presenza dei teologi dell'Oratorio francese e specialmente di Bérulle.

L'albero della spiritualità rosminiana – per riprendere una figura già presente, come si è visto, nel Roveretano – o *arbor scientiarum cordis* ha radici patristiche (e, specialmente, dei Padri greci e di Agostino), un robusto tronco monastico-benedettino, prevalentemente cistercense (da Bernardo a Bona) ma anche avellanita-camaldolese (Pier Damiani e Romualdo) e che comprende in sé l'attenzione ai canonici regolari come pure alla *Devotio Moderna*. La ramificazione (e la gemmazione) è francescana, in una continuità bonaventuriano-cappuccina[63], che giunge fino ai *Dolori mentali* della clarissa Battista di Varano ma anche recepisce opere come il *Combattimento spirituale* del teatino Scupoli. Tuttavia la vita dell'albero, nello svolgersi e avvicendarsi delle stagioni, si sviluppa con una dialettica di fiori-frutti che è filippino-muratoriana, comprendendo nell'indicazione di 'muratoriana' l'accezione agostinista (e pascaliana) sei-settecentesca. Questo albero può essere visto come succedersi di forme fenomenologicamente distinte di spiritualità e come archi-

[63] Può essere di qualche interesse ricordare che, secondo Agostino Gemelli, «tracce dello Scoto e di san Bonaventura si ritrovano nel Rosmini, specialmente nel suo profondo commento all'introduzione del Vangelo di san Giovanni» (GEMELLI 1979^{8}, p. 382). Lo stesso studioso francescano citava anche l'amicizia di Rosmini per i cappuccini (GEMELLI 1979^{8}, p. 321).

tettura enciclopedica ascetico-mistica: sempre però si ricapitola nel sintesismo del cuore, nella sua mistica ecclesiale, nelle modulazioni rosminiane del culto del S. Cuore.

Può essere interessante confrontare tali modulazioni rosminiane con l'indirizzo devoto di Pio IX, che tanto contribuì al definitivo trionfo ottocentesco della devozione al S. Cuore. Giovanni Mastai Ferretti aveva preso, nel 1821, a Roma, nel convento di S. Bonaventura, sul Palatino, l'abito del Terz'Ordine Francescano. L'intonazione francescana era evidente – pur combinandosi anche con un'influenza della spiritualità passionista – nell'importanza che la Passione e l'Eucarestia avevano nella sua vita di pietà. Era in questa prospettiva dunque che si inseriva la devozione del Mastai Ferretti per il S. Cuore e per il Preziosissimo Sangue. Fin dal 1819, peraltro, egli apparteneva all'Arciconfraternita romana del S. Cuore, detta dei Sacconi, che aveva la sua sede a S. Teodoro, dove il futuro papa predicò in più occasioni. Di particolare rilievo è un Panegirico del S. Cuore, che vi tenne il 13 giugno 1828, quando era già vescovo di Spoleto. In questo discorso, il Mastai Ferretti voleva mostrare il S. Cuore «sotto triplice aspetto degno mai sempre di questi atti cortesi di gratitudine, di venerazione e di ossequio. Vel mostro prima passibile bersaglio di mille strazi, morto dipoi sorgente di sacri misteri, quindi glorioso, fonte perenne dei doni santificanti ... Cuore adorabile nella sua vita passibile, Cuore adorabile nel suo stato di morte, Cuore adorabile nel suo seggio di gloria»[64]. Era un'impostazione relativamente originale, comunque nettamente distinta dal timbro gesuitico-parediano: non si citavano le visioni dell'Alacoque, non ricorrevano autori gesuitici, non si parlava di oltraggi al Santissimo Sacramento, di ammenda onorevole, di riparazione, di pratiche devote come i primi venerdì, di promesse del S. Cuore. Certo il «triplice aspetto» della devozione al S. Cuore, così come era proposto dal Mastai Ferretti, non appare immediatamente identificabile con la prospettiva ro-

[64] Cit. in SERAFINI 1958, pp. 1492 e 1497 (il discorso è riportato integralmente: pp. 1491-1497). Per il quadro generale cfr. DE GIORGI 1994a.

sminiana del cuore reale, cuore morale e cuore mistico. Tuttavia si ritrovavano nel suo discorso luoghi, riferimenti, accentuazioni che sembrerebbero in sintonia con la pietà di Rosmini (e di Cesari). Si insisteva sul «patire» del cuore dell'«Uomo dei dolori»: una pena che si aveva fin dal primo battito del cuore[65]. Se si indicava «la bella pace del Cuore» di Cristo, perché Gesù «come uomo divino tutte queste appetenze inquiete subordinate aveva e ubbidienti al reggimento della ragione», tuttavia si indugiava pure lungamente sull'agonia del Getsemani, sullo spargimento (e sulla sudorazione) di sangue, sui dolori di Cristo al pensiero di coloro che si sarebbero dannati nonostante il suo supremo sacrificio[66].

Addentrandosi negli «eterni misteri» del S. Cuore, il futuro

[65] Affermava Mastai Ferretti: «se la origin prima dell'afflizzion della pena nasce non solo e muove, ma fissa si sta altamente nel cuore, se il cuore principio del moto e quindi ancor della vita, quello è che tutto assapora il più fino dirò così il più dilicato, il fior della pena: a quali impressioni fatali non si espose il Cuor di Gesù nell'atto primo di viver per noi vita mortale, fino all'estremo momento in che conversò passibilmente fra gli Uomini?» (SERAFINI 1958, p. 1492). È da notare che, per lui, il cuore era «l'organo animatore degli affetti» (p. 1496).

[66] Questi passi testimoniano bene l'orientazione devota del Mastai Ferretti verso la Passione (e verso il S. Cuore e il Preziosissimo Sangue): «M'inganno Uditori, o il vero punto di vista per rimirare in epilogo le pene tutte del Cuore SS.mo quello è che accadde fra i taciturni orrori del Getsemani solitario? Miratelo proteso per terra, posta l'augusta fronte sopra la polvere accettare ubbidiente la dura legge di morte cui lo condanna l'Eterno suo Genitore. Miratelo in preda a un ordine nuovo di patimenti; patimenti d'animo, di senso interno della ragionevole umanità ... E sarà dunque Egli esclama sarà il mio sangue come acqua disutile sparsa sul suolo; indarno avrò sudato per loro, agonizzato e patito: indarno ancor morto sopra la Croce, Sarà dunque ch'io debba morire per tante genti che non otterrò di salvare? Oh miei pensieri gittati, oh miei tormenti, oh mie piaghe tradite, oh mio amor verso gli Uomini frustrato e deluso ... Il sangue si affolla per ogni vena sul Cuore, e in tanta copia lo circonda, lo opprime che presso è a perderne gli usati palpiti, se questo Cuore istesso con virtù veramente Divina, da se respinto non avesse codesto sangue, il quale retrocedendo, perdute le usate vie, corre e s'inoltra in ogni parte, e ai pori si affaccia del Sagro Corpo, e in tanta copia più ne piove e ne sgorga, che ne bagna perfin le vesti, e ne inzuppa il sottoposto terreno» (SERAFINI 1958, pp. 1493-1494).

Pio IX aveva tre significative sottolineature. Innanzi tutto, esortava a considerare

«col devoto Bonaventura che la lancia aprendo l'entrata a questo Cuore Divino, invita ad entrare ancor Noi per ammirar più d'appresso i Misterj più sacrosanti di Religione (S. Gio. Crisostomo, Hom. 74 in Joan.). – Come già videsi nel principio dei tempi dalla mano Creatrice di tutti gli esseri formarsi la Donna dal lato di Adamo dormiente, così dal lato del morto Signore formar si vide dalla infinita Sapienza Divina la Santa Chiesa. Ma oh quanto più bella, quanto più generosa, e più nobile, quanto più magnifica, e salutare, esce questa Vergine Sposa dal Cuore augusto del Redentore. Tutta monda ed immacolata si mostra, ristorata col bagno salutare dell'acqua portentosa, e del sangue taumaturgo che dal costato spilla del Redentore. Oh come esce di là ammantata di luce, non colle tavole in mano di quella legge di cui lettera uccide, ma coi Santi Evangelj che dan la vita; non cogli occhi bendati per non essere degna di tutto vedere, ma con liberi sguardi per considerare le più nascoste bellezze della Dottrina del suo Sposo Gesù»[67].

Un secondo motivo era quello della Sapienza, che aveva come fedeli compagne la dolcezza e l'umiltà[68] e un terzo quello dell'amore divino che è vincolo di comunione tra i fedeli[69]. E Mastai Ferretti chiudeva citando ancora «Bonaventura il Serafico».

[67] SERAFINI 1958, p. 1495.

[68] Dopo aver, infatti accennato, alla «eterna Sapienza che all'intelletto risplende delle anime più perfette», Mastai Ferretti ne ricordava «le due fedeli compagne», cioè «la dolcezza e la umiltà, virtù sconosciute agli austeri e superbi filosofi, ai pusilli ed ai poveri rivelate: virtù al Cuore di Cristo carissime, e da Lui primieramente in se stesso e poscia nei suoi seguaci per singolar maniera esaltate» (SERAFINI 1958, p. 1495).

[69] Continuava Mastai Ferretti: «Ed oh è meraviglioso spettacolo penetrar più addentro in quel prezioso Santuario, internarsi nel centro, ove fiamme vivissime e fuoco ardente investono ed ardono, senza però distruggerle, le caste anime innamorate. Da questo inestinguibile incendio di carità, la quale viene da Dio, ed è veramente Dio stesso, nasce quel fortissimo vincolo di perfezzione [sic] per cui conoscon quelle anime ch'Egli realmente in loro ed elleno in Lui si ritrovano, né può da lui o la vita o la morte, né le vicine cose, o le lontane, né qualunque terrena o celeste virtù separarle ... Egli ama il Padre, ed è riamato da Lui, e questo amor vicendevole da Lui si comunica alle anime sue care e fedeli. E con questo amore, le Anime devote del Cuor SS.mo, altra volontà non cerca-

Questa prospettiva, francescanamente orientata sulla Passione, si rinsaldò nell'importante rapporto di direzione spirituale che il futuro pontefice ebbe a Spoleto con una clarissa di Trevi, Maria Annunziata Andreucci. A lei, peraltro, il Mastai Ferretti si rivolse quando, durante il suo episcopato imolese, volle trasformare il Convento delle agostiniane (canonichesse lateranensi) di Lugo in un nuovo «Istituto delle Adoratrici del S. Cuore di Gesù». A questo proposito, rispondendo a un canonico spoletino, egli scriveva: «Il mettere l'Adorazione perpetua del S. Cuore e adattarvi le Costituzioni è cosa non difficile, e direi facile, tanto più che sono Agostiniane, e S. Agostino è tutto sul Sacro Cuore»[70]. Fu in questa occasione che egli lesse per la prima volta la vita dell'Alacoque. Ma nel 1841 la Andreucci (Suor Maria Annunziata del S. Cuore di Gesù) morì e venne così meno un importante rapporto, che rinsaldava nel Mastai Ferretti l'orientamento francescano della devozione: anche per il riferimento a S. Agostino, esso poteva dirsi, se non affine, certo non lontano dalla spiritualità rosminiana e dal suo sintesismo del cuore. Ma successivamente, e specialmente dopo l'ascesa al soglio pontificio, il Mastai Ferretti andò progressivamente spostandosi verso le forme parediane della devozione, anche se – soprattutto inizialmente – l'intonazione era parediano-salesiana più che gesuitica: da papa si interessò subito alla beatificazione dell'Alacoque (che effettivamente ebbe luogo nel 1864) e dichiarò Francesco di Sales Dottore della Chiesa universale. Tuttavia, mentre nei primi anni di pontificato, la devozione al S. Cuore si coniugava in lui con un afflato sociale complessivamente ottimistico (come appare con evidenza nel discorso che tenne alle visitandine di Roma), gli eventi politici successivi lo portarono ad accentuare toni pessimistici e bellicosi, fino a far assumere al S. Cuore – soprattutto dopo il 1870 – la funzione di emblema 'temporalistico'. Ci si accostava così all'acce-

no che quella di Dio, altre inclinazioni non sentono se non quelle che a Dio le conducano, altri desiderj se non quelli di essere uniti eternamente con Dio» (SERAFINI 1958, pp. 1495-96 e 1497).

70 SERAFINI 1958, p. 1461.

zione parediano-gesuitica della devozione, che si sarebbe definitivamente affermata col successivo pontificato di Leone XIII.

4. *Possibili fonti del riformismo rosminiano*

Resta da vedere in che modo la mistica ecclesiale, col suo sintesismo del cuore, fosse in Rosmini presupposto e stimolo alla Riforma della Chiesa, come era espressa, soprattutto, nelle *Cinqüe Piaghe*. In effetti la prospettiva riformatrice del Roveretano non può essere disgiunta dalla sua ecclesiologia, dalla sua spiritualità, dalla sua stessa pietà personale. In questo senso le fonti della spiritualità rosminiana – nel loro proporre o anche solo incubare progetti e istanze di Riforma cattolica e di rinnovamento ecclesiale – acquistano un notevole rilievo.

Una prima linea significativa è quella monastico-camaldolese. Rosmini aveva meditato la *Vita di S. Romualdo* di Pier Damiani e ben conosceva l'esperienza riformatrice del santo avellanita. Nella *Risposta ad Agostino Theiner*, ricordando come «non mancarono mai uomini distinti per santità, i quali mossi da un ardente zelo pei progressi del regno di Dio sopra la terra dipingessero al vivo i mali da' quali la chiesa era afflitta ne' secoli, in cui vivevano»[71], citava, oltre a S. Girolamo, S. Bernardo e S. Caterina da Siena (già menzionati nelle *Cinque Piaghe*), anche S. Pier Damiani. E non a caso qualche studioso contemporaneo ha avvicinato le pagine rosminiane allo slancio riformatore del santo di Fonte Avellana[72]. Ma è da notare, soprattutto, come Rosmini fosse in intima dimestichezza con le tre personalità più importanti dei camaldolesi dell'Ottocento: Albertino Bellenghi, Placido Zurla e Mauro Cappellari divenuto poi papa Gregorio XVI[73]. È difficile dunque immaginare che il Roveretano igno-

[71] ROSMINI 1971, p. 7.

[72] JEMOLO 1949, p. 253.

[73] Su questi tre camaldolesi cfr. PAGNANI 1949, pp. 283-294.

rasse la storia e la tradizione spirituale dei camaldolesi e non conoscesse la figura del veneto Paolo Giustiniani (talvolta considerato come un «alter S. Romualdus») e la sua *Regula vitae eremiticae*. Sembrerebbe pure assai improbabile che Rosmini non avesse presente l'opera fondamentale sulla storia e sulle fonti camaldolesi che sono gli *Annales Camaldulenses*, pubblicati a Venezia in nove volumi tra il 1755 e il 1773 da G.B. Mittarelli e A. Costadoni. Proprio gli ultimi tre volumi degli *Annales* sono dominati dalla figura del Giustiniani. Nel IX volume, poi, era stato pubblicato il *Libellus ad Leonem X* (coll. 612-719) dello stesso Giustiniani e di Pietro Quirini, che – com'è noto – tracciava un programma di riforma della Chiesa (soprattutto nella quinta delle sue sei parti)[74]. I due monaci veneziani, che non ad altro fine miravano «quam ad ecclesiae veram unitatem atque reformationem», sottolineavano l'importanza della «ecclesiastica libertas», lamentavano l'ignoranza degli ecclesiastici e proponevano una riforma degli studi che accantonasse la «parisiensem cavillosam disciplinam» e si fondasse sulla Scrittura e sui Padri. Proprio sull'esempio dei Padri, proponevano la traduzione in volgare della Bibbia e giungevano perfino a ipotizzare una liturgia in volgare (come facevano gli orientali). Erano motivi che si sarebbero ritrovati nelle prime due *Piaghe* dell'opera rosminiana. I due camaldolesi denunciavano pure la disunione dei religiosi: vagheggiavano una unificazione dei regolari e una più stretta unione dei vescovi col papa. Soprattutto consigliavano una «frequens conciliorum celebratio»: uno stile comunitario, fondato su sinodi, capitoli, concilii. Quirini e Giustiniani, com'è sin troppo noto, inviarono questo *libellus* a Leone X subito dopo la sua elevazione al soglio pontificio: essi avevano già conosciuto Giovanni de' Medici e speravano di poter essere da lui ascoltati. Non è forse troppo azzardato pensare che Rosmini, con le *Cinque Piaghe*, volesse anch'egli, in qualche modo, scrivere un *libellus* diretto al camaldolese Cappellari, eletto papa nel 1831, in un momento di effervescenza di moti rivoluzio-

[74] Cfr. TRAMONTIN 1962, 1980.

nari che avevano investito anche lo Stato pontificio. Nel suo primo atto da pontefice, la *Proclamatio* diretta ai sudditi del suo Stato, il 9 febbraio 1831, Gregorio XVI si era appunto rivolto

> «anche a quelli, che se incauti si allontanarono dal Nostro seno, non cessarono per ciò, né cessano di esser cari a chi per essi conserva spirito di carità e di misericordia. Sicuri Noi, che il conoscere eglino di aver già riacquistato un padre, che la mancanza supplisse di chi piansero estinto, rese loro meno mostruoso il traviamento, al quale si abbandonarono, indirizziamo ad essi assicurazioni di pietà e di perdono, quali si convengono a chi sa di esser vicario di un Dio fatto uomo, il quale gloriossi, quasi di particolare sua prerogativa, di essere mite ed umile di cuore. Riflettano quegl'infelici quale ferita aprirono nel seno del tenero loro padre».

E, manifestando propositi di conciliazione, Gregorio XVI aggiungeva:

> «Non avendo che brame pacifiche e conciliative, non cercando che il bene di chi avremo sempre per figli, apriamo fin d'adesso su di essi le viscere di amorevolezza, mansuetudine e indulgenza, troppo amareggiandoci il pensare soltanto di poter trovarci nella necessità di ricorrere a misure di rigore»[75].

L'anno dopo, con la *Mirari vos*[76], sembrerebbe imboccata ormai una strada diversa, di totale chiusura. Tuttavia, proprio a proposito di questa enciclica, è stato giustamente notato che «le sue formule di condanna, a chi ben guardi, sono meno risolute, meno atte a togliere ogni possibilità di accordo tra la Chiesa e i nuovi regimi, che sia dato a prima vista credere»[77]. Era questo anche il parere di Rosmini, come si evince dalla lettera a Lamennais del 22 marzo 1837, che si è già avuto modo di esaminare per altri aspetti. Non è quindi impossibile che, con le *Cinque Piaghe*, il Roveretano avesse voluto tentare di sviluppare le potenzialità positive che

[75] *Acta Gregorii* 1901, pp. 1-2.

[76] *Acta Gregorii* 1901, pp. 169-174.

[77] JEMOLO 1949, p. 250.

pure intravedeva nel magistero di Gregorio XVI, dedicandogli un *libellus* che si inseriva peraltro nella tradizione di idee riformistiche iniziata dai due camaldolesi veneziani: tentativo poi, evidentemente, da Rosmini accantonato.

Della tradizione riformistica cattolica, com'è noto, costituiva un momento importante il *Consilium de emendanda Ecclesia*, steso da una commissione nominata da Paolo III e della quale faceva parte il Contarini, che proveniva appunto dall'ambiente ecclesiale veneziano dei due monaci camaldolesi. Lo stesso Rosmini, nell'introduzione alle *Cinque Piaghe*, aveva affermato: «io non chiamo un abuso se non ciò che i sommi Pontefici hanno riconosciuto per tale, e come tale corretto. Ricorrevami alla mente, fra le altre cose, quella insigne Congregazione di Cardinali, Vescovi e Religiosi, a cui Paolo III, l'anno 1538, commise, sotto giuramento, di dover cercare, e manifestare liberamente a Sua Santità tutti gli abusi e deviazioni dalla retta via, introdottisi nella stessa corte romana»[78]. Già Francesco Traniello ha indicato come una probabile fonte di Rosmini il passo sul *Consilium* negli *Annali d'Italia* di Muratori[79]. A proposito di Paolo III, infatti, Muratori aveva scritto: «Anzi a lui stava così a cuore la riforma della Chiesa, che siccome dicemmo, senz'aspettare il Concilio, seriamente s'applicò egli stesso a curarne le piaghe, e sopra tutto a levare gli abusi della sua Corte ... aveva poi dato Papa Paolo l'incumbenza di mettere segretamente in iscritto quegli abusi e disordini della Chiesa di Dio, e della Corte Romana, che esigessero emendazione»[80]. Per

[78] ROSMINI 1848, p. 7.

[79] Ha scritto Traniello: «È poi di grande interesse, per determinare la filiazione ideale del riformismo del Rosmini, ch'egli ricavasse notizie del *Consilium de emendanda Ecclesia* e forse l'ispirazione stessa della sua opera da una pagina degli *Annali* muratoriani, là dove si parla di *piaghe* della Chiesa ... La citazione del passo completo del Muratori è in un foglietto manoscritto inserito in una delle copie delle *Cinque Piaghe* della biblioteca rosminiana: non c'è invece nell'opera, ed è probabile che questioni d'opportunità sconsigliassero al Rosmini di nominare un autore ancora sospetto di simpatie e di tendenze giansenistiche» (TRANIELLO 1966, pp. 211-212).

[80] MURATORI 1773, X, p. 250.

Muratori, in realtà, la «piaga» della Chiesa era la divisione della Cristianità, provocata dalla Riforma luterana, ma, tuttavia, causata dagli abusi e dalle mondanità degli ecclesiastici[81]. È da notare che, negli *Annali d'Italia*, Muratori esaltava anche la ripresa riformatrice da parte di papa Odescalchi. A proposito di Innocenzo XI egli, infatti, scriveva: «Gran tempo era, che nella Cattedra di S. Pietro non era seduto un Pontefice sì esente da Nepotismo, sì zelante della Disciplina Ecclesiastica, sì premuroso della Giustizia, e del bene della Cristianità»[82]. Egli ne lodava la santità, la vita illibata ed austera, lo zelo per il bene della Chiesa, il disinteresse personale e la carità verso i poveri, la riforma della Tavola Pontificia operata subito dopo la sua elezione. E commentava:

«Con questi passi diede principio l'incomparabile Innocenzo XI alla carriera del suo Pontificato, continuamente pensando alla riforma degli abusi, al sollievo de' suoi Popoli, al bene della Cristianità. Qui perdè la voce Pasquino, e se internamente si lagnavano i cattivi di sì rigoroso ed austero Papa, ne esultavano ben pubblicamente tutti i buoni»[83].

Innocenzo XI aveva in grande considerazione i filippini e particolarmente Mariano Sozzini[84], che già nel 1675 aveva dato vita all'Ospizio per gli eretici convertiti (ancora attivo nel XIX secolo e fatto restaurare da Gregorio XVI)[85] e che poi era stato nominato membro della commissione per l'esame dei vescovi. Il Sozzini fu eletto preposito della Congregazione dell'Oratorio per quattro trienni, si adoperò – an-

[81] Nella parte relativa al 1517, Muratori aveva scritto: «Il gran mercato, che si faceva allora delle Indulgenze, per raunar danaro della Basilica Vaticana, ma in sostanza anche per altri mondani fini: quel fu, che accese un fuoco in Germania, che di giorno in giorno sempre più crescendo, arrivò a formar quella gran piaga nella Chiesa del Signore, che tuttavia deploriamo, e che Dio solo saprà saldare, quando gli alti suoi giudizj saranno adempiuti» (MURATORI 1773, X, p. 117).

[82] MURATORI 1773, XI, p. 335.

[83] MURATORI 1773, XI, p. 289.

[84] PASTOR 1932, p. 17.

[85] KLEYNTJES 1942.

che con scritti – per far conoscere e per preservare l'autentico spirito filippino e, morto in fama di santità, fu in seguito ricordato dai membri dell'Oratorio come custode dell'osservanza e della vera natura della Congregazione[86]. Ma, soprattutto, il Sozzini fu autore – intorno al 1670 – di un ampio programma di riforme ecclesiastiche e civili, presentato a Clemente X[87]. Poi ancora, il 4 giugno 1677, scrisse al segretario di Stato card. Cibo, sottoponendogli un breve memoriale che avrebbe voluto inoltrare a Innocenzo XI e che raccomandava al papa, tra l'altro, di servirsi più largamente di consiglieri e collaboratori; infine si conserva una sua lunga lettera a un religioso divenuto cardinale, in cui, essendone richiesto, avanzava una serie di consigli e raccomandazioni, tali da tratteggiare quasi la figura di un 'cardinale ideale'[88]. Queste lettere del Sozzini non furono dimenticate e, tra i filippini, se ne conservò memoria nel secolo successivo anche fuori Roma. Pure in questo caso, dati gli stretti rapporti di Rosmini con i filippini suoi contemporanei e la sua frequentazione dell'Oratorio di Verona ma anche della Chiesa Nuova a Roma (proprio negli anni immediatamente precedenti alla stesura delle *Cinque Piaghe*), non parrebbe strano se fosse giunta al Roveretano notizia del Sozzini e dei suoi ideali di riforma: è questa la seconda linea, di intonazione filippina, che viene a intrecciarsi alla prima.

Oltre ai filippini (e, in particolare, al Sozzini), Innocenzo XI guardò con particolare simpatia e stima ai cappuccini[89] (e anche Muratori, come si è visto, apprezzava – insieme – filippini e cappuccini) e, in particolare, al padre Bonaventura da Recanati, che fu il predicatore del Palazzo Apostolico,

[86] CISTELLINI 1989, p. 2328.

[87] PASTOR 1932, p. 297.

[88] Si tratta delle lettere contrassegnate con i numeri LV-LVI e CV del Codice manoscritto P. CCX, conservato nella Biblioteca Vallicellana di Roma. Una copia settecentesca di tali lettere è presente nell'Archivio della Congregazione dell'Oratorio di Firenze. Ringrazio p. Antonio Cistellini per avermele segnalate e per avermene consentito la lettura.

[89] PASTOR 1932, p. 299.

fino alla morte[90]: le sue prediche furono pubblicate postume a Venezia nel 1693 e, in seconda edizione, nel 1709, una traduzione latina apparve a Augsburg nel 1736. Una copia dell'edizione del 1693 è conservata nella Biblioteca Braidense di Milano ed è noto che nel periodo del soggiorno milanese Rosmini frequentò assiduamente le biblioteche ambrosiane. In quel momento, come già si è visto, il Roveretano avvertì la persistenza di un'influenza giansenista nell'ambiente milanese (ed è il caso, qui, di ricordare come il tema delle «piaghe della Chiesa» fosse abbastanza frequente nel tardo giansenismo italiano: Scipione de Ricci considerava una «piaga della Chiesa» la stessa devozione al S. Cuore, di «piaghe della Chiesa» parlarono il Sinodo di Pistoia e il Tamburini[91]). Rosmini era certo lontano da tali accezioni e dalla loro carica polemica. Era invece vicino, in quegli anni, e assiduo frequentatore del Manzoni. Peraltro nella seconda parte delle *Osservazioni sulla Morale Cattolica*, che lo scrittore lombardo stese tra il 1819 e il 1820 e che non pubblicò (ma non si può escludere che ne avesse parlato e comunicato qualcosa al Roveretano), egli chiamava le controversie tra cattolici e soprattutto lo spirito polemico di chi attaccava i fratelli di fede non per difendere la verità ma per gusto di battaglia «una delle piaghe più crudeli» della Chiesa[92]. Manzoni stesso, che in quegli anni – per la stesura del suo romanzo – aveva approfondito la conoscenza delle fonti cappuccine consultabili a Milano[93], potrebbe aver fornito indicazioni a Rosmini, già – come si è visto – spiritualmente vicino ai cappuccini.

Le prediche del p. Bonaventura appaiono significative sotto molti aspetti, soprattutto per il loro riprendere lo spirito riformatore tridentino, mostrando un certo scetticismo verso l'unzione e il devozionalismo barocchi[94]. Nella predica

[90] PASTOR 1932, pp. 17 e 302. Cfr. CALCAGNI 1702.

[91] STELLA 1993, pp. 195-196.

[92] MANZONI 1976, p. 310.

[93] SANTARELLI 1970.

[94] Così, per esempio, il cappuccino affermava nella predica XCIII: «Più

XVIII *De Passione Domini*, per il Martedì Santo, il cappuccino affermava di voler mostrare

«l'atrocità delle piaghe più principali, non potendo di tutte per l'angustia del tempo, che [Gesù Cristo] riceve ogni giorno, *in corpore suo, quod est Ecclesia*, secondo il detto dell'Apostolo a' Colossensi, cioè
Primo. Delle Mani.
Secondo. De' Piedi, e
Terzo. Del Costato»[95].

Le mani – e forse diremmo, meglio, le braccia secolari – della Chiesa erano, secondo il p. Bonaventura, i potenti e grandi del secolo che avrebbero dovuto difendere e proteggere il Corpo mistico, ma in realtà lo tiranneggiavano, provocando perciò le piaghe delle mani. Si trattava dunque anche di un appello all'impegno dei pastori per la *libertas Ecclesiae*, per scuotere il servaggio temporale:

«Che confusione è la nostra o sacri Pastori? Cristo in sù gli occhi nostri, barbaramente squarciato ne' Principi, e da' Principi: ne' Principi, perché essi medesimi (così allora accadeva) gli autori de gli squarci, che in Cristo deploriamo, con le tiranniche violenze, che usano alla sua Chiesa; e noi non solamente non procuriamo il rimedio almeno con la voce sgridando i malfattori; ma con la nostra connivenza, e talvolta ciò, che cagiona orrore solamente ridirlo, con una detestabilissima adulatione, o scusandoli, per non perdere la gratia, e il favor loro, o di più lodandoli, come Cavalieri generosi, e incapaci di timore, gli animiamo a rinnovar ogni dì più gli squarci»[96].

amaramente si querulava della mancanza della virtù Apostolica ne' Cristiani del suo tempo San Bernardo ... Ma noi che diremo? che sia ritornata l'ora felice al secolo presente, dopo la santa e general riforma introdotta dal Sacrosanto Concilio Tridentino ... ? ... Un solo timore mi crucia, cioè, che il latte, che vediamo così bello nel di fuori, dentro non sia buono, e sano, ma putrido, e pestilente. Quando ciò fosse, che Iddio non voglia, la Chiesa non sarebbe migliorata, ma più tosto al doppio peggiorata ... Chi sà, che la maggior parte dei concorrenti siano tratti a queste dimostrazioni di pietà esteriore dall'interna pietà, o pure dalla curiosità, e vanità, o dalla usanza?» (BONAVENTURA DI RECANATI 1693, II, pp. 238-239).

[95] BONAVENTURA DI RECANATI 1693, I, p. 111.

[96] BONAVENTURA DI RECANATI 1693, I, p. 113.

I piedi del Corpo mistico erano invece i poveri: «Pauperes sunt pedes in quibus ambulat Christus» diceva il cappuccino, citando S. Ambrogio. E le piaghe dei piedi erano allora la miseria dei poveri e la loro oppressione da parte della «Potenza mondana». Il p. Bonaventura richiamava la parabola del buon Samaritano e la applicava, audacemente, ai sacerdoti cattolici per stigmatizzarne il disimpegno nei confronti dei poveri[97].

Questi motivi erano consonanti con la problematica più profonda sottesa alla quarta e alla quinta delle *Piaghe* esposte da Rosmini. Colpisce, tuttavia, la coincidenza perfetta del tema della piaga del costato: la disunione e dunque la necessità di una più autentica comunione (motivo presente pure, come si è visto, nel *Libellus* e nelle lettere di Sozzini). Il cappuccino di Recanati affermava:

«La piaga del costato aperto dalla lancia del Longino ..., benché più profonda, e patente delle altre, non cagionò però dolore al patiente Giesù, essendo già privo di vita, e conseguentemente di senso. Ma quella, che riceve nel suo corpo mistico, tanto è più dolorosa, quanto il membro ferito, cioè il cuore più nobile, delicato e sensitivo. Qual'è il cuore mistico di Cristo? L'ordine Levitico, risponde S. Cirillo Alessandrino sopra quelle parole d'Isaia: *Omne cor moerens*, formato nella Chiesa, come cuore, per influire spiriti di vita soprannaturale in tutte le membra ... Questo Divino cuore non può essere penetrato, e diviso, se non dalla ria lancia della discordia, qualora trionfando del Clero, il dividesse in diversi pareri, e voleri, distratti da diversi fini, e interessi privati»[98].

Il predicatore del Sacro Palazzo citava il sermone 33 di S. Bernardo sulla Cantica: «Intestina et insanabilis est plaga Ecclesiae» e commentava:

[97] Diceva infatti: «Tanto, e molto più accade ora (chi 'l crederebbe, se la cotidiana isperienza non lo dimostrasse) nella Chiesa Cattolica. I Sacerdoti, e i Leviti, vedendo, se pure hanno lume di fede, l'Unigenito dell'Eterno Padre, assassinato ne' suoi poveri da ladroni famosi del secolo, spogliato nella roba, straciato ne' Tribunali, marcito nelle carceri, ulcerato nella vita, e nell'onore, semivivo, agonizzante, spasimante; come se a loro non appartenesse, alzano il capo, quasi dicendo: A me non tocca» (BONAVENTURA DI RECANATI 1693, I, p. 115).

[98] BONAVENTURA DI RECANATI 1693, I, p. 116.

«Ben dice il S. Abbate, *insanabilis est plaga Ecclesiae*; peroche non è nelle mani, e ne' piedi solamente, ma nel cuore, che non ha rimedio ... Scissura di cuore, e morte di tutto il corpo vanno sempre insieme. Quando il cuore della Chiesa è unito; quando i Prelati di quella vanno ben ristretti *in vinculo pacis, et sunt cor unum, et anima una*, con la dovuta subordinazione de' minori a' maggiori, e di questi al Supremo, tutti rivolti ad un solo fine della gloria di Dio, formano quello squadrone ben ordinato della Cantica, terribile alle potestà della terra, e dell'inferno».

E il cappuccino non mancava di ammonire: «Ma quando il cuore fosse diviso: quando i Prelati si dividessero in varie fattioni, intento ciascheduno a' suoi oggetti particolari, rappresenterebbono una moltitudine confusa, e dissipata, esposta solamente alle stragi degli avversari»[99].

Il motivo dell'unione dei pastori della Chiesa ritornava ancora, nelle prediche di Bonaventura di Recanati, anche con altre immagini, come quella delle ossa e della carne[100]. Ma pure il tema delle piaghe del Corpo mistico appariva ricorrente: o per dire che tutti i fedeli e in particolare i Prelati dovevano «esser primi a provare le punture delle spine, le trafitture de' chiodi, e l'apertura della lancia»[101] o per mostrarne la valenza apostolica ed evangelizzatrice. Ciò che Cristo Risorto aveva fatto con l'apostolo Tommaso, invitandolo a toccare le piaghe e a credere, doveva farlo la Chiesa davanti all'incredulità verso di essa da parte dei protestanti[102]. Il cappuccino vedeva negli abusi dell'alto clero la causa

[99] BONAVENTURA DI RECANATI 1693, I, p. 117.

[100] Nella predica XXXIX, Bonaventura affermava: «L'unione raccomandata, e comandata delle ossa mistiche di Cristo, dico de' Prelati della sua Chiesa, ... consiste nella mutua caritativa corrispondenza de' Prelati minori, che sono le ossa delle membra, co' Prelati maggiori, che sono le ossa del capo, e scambievolmente di questi con quelli» (BONAVENTURA DI RECANATI 1693, I, p. 247). E aggiungeva: «La carne, il Clero, e il popolo, quantunque offesa, e impiagata, se le ossa delle membra insieme concatenate si mantengono intere, e unite alle ossa del capo, da cui ricevono il senso e il moto; può con facilità curarsi, e tornar sana. Ma se si rompono, e si dividono le ossa, è disperato ogni rimedio» (p. 250).

[101] BONAVENTURA DI RECANATI 1693, I, p. 176 (ma si veda tutta la predica XXVIII: pp. 176-181).

[102] Nella predica LXVII, per la festa di S. Tommaso Apostolo, dopo

dell'eresia e osservava: «San Gio. Grisostomo rifonde tutta la cagione degli errori, che ingombrano le altre sette miserabili, nelle male operationi de' Cristiani singolarmente de' Prelati, che deturpano la bellezza dalla Chiesa Cattolica»[103]. Aggiungeva pertanto: «Oggi i Tommasi non riconoscono, e non confessano la Chiesa Romana per vero corpo mistico di Cristo; perché vedono le mani dorate, e non piagate, e il costato aperto all'emulatione, ma chiuso alla dilettione»[104].

È da notare, infine, che la proposta spirituale complessiva del cappuccino di Recanati mostrava significative assonanze con punti fondamentali della spiritualità rosminiana, come – per esempio – il principio di passività. Nella predica XXVI Bonaventura indicava «due condizioni, ammirate oggi nella Maddalena, benché da pochi praticate. La prima: Sedere quieto, e consolato nel suo posto: *Maria autem domi sedebat*. La seconda: Non muoversi punto, né pure col desiderio, se non invitato dalla suprema vocazione: *Magister adest, et vocat te*»[105].

La conoscenza diretta del *Libellus*, delle lettere del Sozzini, delle prediche di Bonaventura da parte di Rosmini è, certo, puramente congetturale, ma non improbabile. Si evince comunque la presenza significativa di istanze e di ipotesi di

aver appunto ricordato l'incontro dell'apostolo con Cristo risorto, Bonaventura continuava: «Un'altra simile, ma più orrenda voce risuona da' più riposti seni del Settentrione gelato nell'infedeltà contro il corpo mistico del Redentore Crocifisso, ch'è la Chiesa Cattolica Apostolica Romana, *Nisi videro, et tetigero*; se non vedo, e non tocco i contrasegni evidenti delle operazioni conformi alla fede, che professa, non la riconoscerò mai per vero, e vivo corpo di Cristo: *Non credam*. Che abbiamo a far noi a tal richiesta? Trascurarla come importuna? o dispregiarla come empia? Siamo tenuti a rispondere, per conversione degli Eretici, e confermatione de' Cattolici, coll'esibitione ad esempio di Cristo ... I. Prima delle mani: *Vide manus meas*. II. E poi del costato, cioè delle opere: *Affer manum tuam, et mitte in latus meum*. Che tanto è dire, e delle opere sante, e della vera carità, che santifica le opere» (BONAVENTURA DI RECANATI 1693, II, p. 67).

103 BONAVENTURA DI RECANATI 1693, II, p. 67.

104 BONAVENTURA DI RECANATI 1693, II, p. 72.

105 BONAVENTURA DI RECANATI 1693, I, p. 164.

Riforma cattolica – per usare un termine non solo proprio della storiografia più recente ma anche della discussione ottocentesca – nelle tradizioni spirituali che più influenzavano il Roveretano e alle quali, come si è visto, egli si sentiva più vicino[106]. Se non vi fu dunque in tutti i casi ricordati una conoscenza diretta di testi, è tuttavia probabile un accostamento mediato e indiretto – che potrebbe avere avuto forme diverse e varie – a temi, sensibilità, luoghi spirituali. Come l'ecclesiologia comunionale rosminiana era strettamente collegata alla mistica ecclesiale, così il suo riformismo ecclesiale era uno dei più importanti frutti dell''albero' della sua spiritualità e del suo sintesismo del cuore.

[106] Per quanto riguarda la tradizione spirituale francescana, si può ricordare pure la figura dello zio di Niccolò Tommaseo, il minore conventuale Antonio Tommaseo. Lettore dei predicatori del Seicento e del Settecento, il p. Tommaseo – proprio nel 1832 – trasmise al Rosmini alcuni suoi lavori sulle proposizioni gallicane, per avere il giudizio del Roveretano prima di darli alle stampe (RADICE V, 1981, pp. 138-143). Proprio in seguito a questa sollecitazione, Rosmini – secondo alcuni studiosi – avrebbe avuto la prima idea delle *Cinque Piaghe* (BONALI 1947, p. 2). Sul Tommaseo cfr. TOMMASEO 1840; CIAMPINI 1945, pp. 27-36. Tra i minori conventuali è pure importante la figura del p. Antonio Francesco Orioli, che Rosmini conobbe quando soggiornò al Convento dei SS. Apostoli a Roma (COMANDINI 1968).

Capitolo tredicesimo

Antiumanesimo devoto

1. *Il rischio del razionalismo*

Nell'ambito della rosminiana *scientia mentis et cordis* e del suo sintesismo del cuore, i rischi spirituali che apparivano preminenti e più gravi, anche per le loro conseguenze, erano due: un naturalismo teologico – espresso o come eccessiva sottigliezza o come eccessiva semplificazione – da parte della ragione e una superbia del cuore. Il primo era apparso chiaro a Rosmini fin dagli inizi degli anni '30 quando stendeva l'*Antropologia Soprannaturale* e le *Cinque Piaghe*. Egli, infatti, aveva avvertito

> «che la filosofia puramente naturale ove voglia mettersi a parlare come maestra delle materie soprannaturali della cristiana teologia, suole snaturare questa dottrina coll'introdurre in essa delle sottigliezze perniciose e false, delle interminabili dispute, de' raggiri implicatissimi di parole ... Indi le eresie nate dal Platonismo ne' primi tre secoli della Chiesa: quelle nate dall'Aristotelismo, cominciando da Ario fino a ... [sic]: e l'incredulità ne' più recenti secoli germinata dalla confusione delle idee filosofiche prodotta dalle scuole moderne»[1].

Se le eresie nate dal platonismo, come il manicheismo, concedevano troppo alle idee innate, quelle sorte dall'aristotelismo, come l'arianesimo, tendevano a semplificare eccessivamente. In questo quadro, il protestantesimo non era che il principio naturale applicato alla religione soprannaturale[2].

[1] Rosmini 1983, I, p. 234.

[2] Rosmini 1983, I, p. 245.

La questione religiosa fondamentale del suo tempo, per Rosmini, era dunque: «Si dà un principio soprannaturale che operi veramente nello spirito umano, o non vi sono altri principi che i naturali?»[3]. Nelle *Cinque Piaghe*, poi, egli presentava il protestantesimo come l'estremo e compiuto sviluppo dell'elemento razionalistico introdotto da Abelardo e da Occam nella teologia. E tuttavia sottolineava come anche nel cattolicesimo moderno, cioè post-tridentino, fosse presente e agisse tale elemento razionalistico:

«È facile l'accorgersi che, in quanto alla dottrina dogmatica, effetto di lui [cioè appunto dell'elemento razionalistico] furono le disputazioni che divisero le scuole cattoliche, massime intorno la grazia, e che divennero irreconciliabili: in quanto al diritto civile e canonico, furono suo effetto le cavillazioni tante che in parte tolsero il vigore alle leggi più salutari; e in quanto alla morale, l'effetto non fu dissimile, perocché vi cagionò tutto ciò che fu detto e fatto sulla materia del probabilismo»[4].

L'altro rischio spirituale era la superbia del cuore, già segnalato nella prefazione al *Nuovo Saggio* come zelo indiscreto che portava ad accuse false di eterodossia verso i fratelli di fede[5] e poi visto nell'*Antropologia Soprannaturale* come ipocrisia farisaica opposta al naturalismo ma peggiore di esso[6].

[3] ROSMINI 1983, I, p. 244.

[4] ROSMINI 1848, p. 62.

[5] Nel *Nuovo Saggio* Rosmini notava: «Questi nuociono assai al progresso del vero, sì perché rivestono talora di splendida eloquenza i loro errori, e lusingano altrui colla facilità, colla semplicità, e collo splendore di poche e talor vere e sante sentenze; e massime poi col disprezzo profondo di che ricoprono tutti quelli che non senton con essi; imperocché son essi entrati in sì miserabile persuasione, che tutto ciò che v'ha d'importante per gli uomini sia già compreso nel descritto giro di loro dottrine; e per uno zelo inordinato predicono le più triste conseguenze di tutto ciò che non è quanto dicon essi, e dichiarano ben sovente eterodosse o ancora atee tutte l'altre opinioni dalle loro non tanto forse contrarie quanto diverse» (ROSMINI 1934b, I, pp. 43-44).

[6] Rosmini infatti scriveva: «Vero che havvi anco l'errore opposto a quello della morale naturale; ma egli non cade se non in quelli che in luogo del principio religioso, non hanno in se stessi che una simulazione di esso: questi sono quelli che hanno una falsa pietà, vani, ipocriti, e super-

Dall'unione di naturalismo del pensiero e superbia del cuore derivava il «razionalismo che tenta di insinuarsi nelle scuole teologiche» cattoliche, come recitava il titolo del volume che Rosmini scrisse nel 1841-42, in risposta – com'è noto – agli attacchi mossigli anonimamente da alcuni gesuiti. Il Roveretano era chiarissimo fin dall'esordio: «Il nemico che a' nostri tempi insidia più pericolosamente la Chiesa cattolica è il RAZIONALISMO ... Il razionalismo è un principio che si riduce a questa proposizione: 'L'uomo non dee ammettere se non quello che gli somministra la naturale esperienza, escluso ogni lume soprannaturale'»[7]. Nella visione rosminiana il razionalismo era l'eresia del secolo XIX e la stessa teologia cattolica ne sentiva l'infausta influenza[8]. Esso, infatti, da una parte, minacciava di invadere le scuole di teologia[9] e, dall'altra, corrodeva segretamente e insensibilmente, come ruggine, le viscere stesse del cristianesimo[10]. Sulla base della distinzione tra ragion pura e ragion pratica o, meglio, tra sistema (di pensiero) e metodo (di azione), Rosmini parlava di razionalisti pratici e di razionalisti teoretici: «Questi ultimi ammettono espressamente il principio del razionalismo: i primi l'ammettono in fatto anch'essi, ma tacitamente; talora anco il combattono direttamente nello stesso tempo, che lo seguono indirettamente e senz'averne

stiziosi. Questi col pretesto del principio religioso che pur non hanno si dispensano dall'eseguire i doveri morali verso i loro simili; e contro costoro si sdegnò e tuonò sì alto lo stesso Uomo-Dio. Questi sono i veri distruggitori della morale, e la divina Provvidenza per provvedere incontro al male che fanno questi, si vale altresì dell'errore opposto; e permette che degli uomini che hanno abbandonato il principio religioso promuovano quella morale che loro ancora rimane, e nella quale da una cotale loro naturale onestà mossi tutti si convertono» (ROSMINI 1983, I, pp. 243-244). E in nota aggiungeva: «Indi il Samaritano preferito da Cristo al Sacerdote e al Levita; indi il Pubblicano messo innanzi al Fariseo; indi i Gentili in gran parte meglio disposti degli Ebrei a ricever la semente evangelica» (p. 244).

7 ROSMINI 1992, p. 35.

8 ROSMINI 1992, p. 40.

9 ROSMINI 1992, p. 152.

10 ROSMINI 1992, pp. 287 e 333.

coscienza»[11]. Razionalisti teoretici erano gli idealisti tedeschi (e anche, benché Rosmini non ne parlasse in quest'opera, certo ontologismo come quello giobertiano); razionalisti pratici erano invece alcuni gesuiti (o forse, più precisamente, il «gesuitismo»).

Secondo la prospettiva rosminiana, il razionalismo appariva nel momento in cui scemava la fede: le eresie erano madri prima del razionalismo pratico, quindi del teoretico e, dunque, infine di incredulità[12]. Si innescava una spirale polemica, della mente e del cuore, con contraccolpi opposti. L'eresia di Lutero e di Calvino – il cui spirito razionalista si sarebbe sviluppato fino alla sua forma teoretica compiuta nell'idealismo hegeliano[13] – era, inizialmente, solo un razionalismo pratico, mentre sul piano dottrinale aveva la forma opposta, abbassando eccessivamente la natura, la ragione e la libertà dell'uomo[14]. Il protestantesimo fu dunque combattuto, innanzi tutto, nella sua forma: ma si cadde nell'eccesso opposto, esaltando troppo la natura umana e il libero arbitrio, a scapito della vera dottrina del peccato originale e della grazia[15]. Si ebbe così gradatamente e senza chiasso, in seno alla teologia cattolica, un insinuarsi sottile del razionalismo pratico[16] e del semi-pelagianesimo. Per reagire a queste tendenze si passò, ancora una volta, all'eccesso opposto e si ebbero il bajanismo e il giansenismo[17]. La soppressione della Compagnia di Gesù e la condanna del giansenismo con l'*Auctorem Fidei* troncarono la spirale polemica. Ma la restaurazione dei gesuiti nell'Ottocento la faceva ripartire, secondo Rosmini, il quale – non senza ragione – guardava con amarezza e con sgomento agli aspri e calunniosi attacchi di

[11] Rosmini 1992, p. 37.

[12] Rosmini 1992, pp. 39-40.

[13] Rosmini 1992, p. 52.

[14] Rosmini 1992, pp. 40-41.

[15] Rosmini 1992, pp. 45, 50 e 89.

[16] Rosmini 1992, pp. 46-47.

[17] Rosmini 1992, pp. 48-49.

cui egli stesso era fatto oggetto[18]. Nel 1851, in un momento di ripresa delle polemiche anti-rosminiane, il Roveretano scriveva al conte Giuseppe Fedrigotti:

«I Padri gesuiti hanno creduto bene di risuscitare contro di me la persecuzione che m'avevano mossa alcuni anni fa, e che era stata compressa dall'autorità di Gregorio XVI con un severo precetto di silenzio. E questo l'hanno fatto credendo venuto il tempo d'opprimermi, con una violenza, con una acerbità e con una attività senza pari. Dissi i Padri gesuiti, ma dovea dire alcuni di essi, benché alla testa di essi sia il loro P. Generale, come mi consta da positivi documenti»[19].

In realtà, il razionalismo pratico che tentava di insinuarsi nelle scuole teologiche cattoliche non era addebitato da Rosmini a tutti i gesuiti in quanto tali, ma nemmeno solo ad alcuni tra essi, isolati e che scrivessero senza alcun riferimento allo spirito della Compagnia. Più precisamente si potrebbe parlare di «gesuitismo», cioè di un'esasperazione di tendenze proprie della tradizione gesuitica: il molinismo esasperato diventava pelagianesimo e il probabilismo, nelle sue applicazioni estremizzate, conduceva al lassismo. Rosmini criticava perciò – soprattutto nelle note a piè di pagi-

[18] Scriveva infatti Rosmini: «Erano già trascorsi più di sessant'anni senza che apparissero nella Chiesa di quelle accuse apertamente false e calunniose, che avevano sì contristati i due secoli precedenti. La qual dolce tranquillità delle cattoliche scuole dovevasi alla soppressione della Compagnia di Gesù, nella quale era entrata sgraziatamente l'infezione della dottrina razionalistica, e per la sua indole aggressiva, guerreggiava con ogni maniera d'armi i teologi cattolici che dissentisser da lei, soppressione decretata dalla santa Sede Apostolica col breve 21 luglio 1773. Dovevasi ancora alla sapientissima bolla con cui la santa Sede avea repressi i funesti attentati di Pistoja ... Laonde le antiche discordie e calunnie cadevano in obblivione. Né io avrei avuto necessità di rammentarle, non avrei avuto occasione di farci sopra così dolorose riflessioni, se improvvisamente non si fossero veduti girare nel pubblico quegli opuscoli troppo oggimai conosciuti, ne' quali si mostrò di nuovo, teologicamente acconciato, lo spirito di razionalismo, insidiante, se non erro, alle più importanti verità di nostra fede, sotto coperta di difender la fede. E si mostrò coll'antico suo carattere dell'aggressione e della calunnia» (ROSMINI 1992, pp. 60-61).

[19] *EA*, III, p. 683.

na della sua opera – il teologo più importante dei gesuiti italiani del suo tempo, quel p. Perrone che pure aveva una posizione personalmente non ostile al Roveretano[20].

Sul piano teorico, l'impegno rosminiano era tutto volto a dimostrare la radice comune di giansenismo, razionalismo tedesco e razionalismo pratico (gesuitico: anche qui con rimandi a Perrone):

«E cominciamo col paragonare insieme i tre errori de' *giansenisti*, de' *razionalisti biblici* della Germania, e de' *teologi* nostri *razionalisti pratici*. Benché l'error de' primi sia opposto a quello degli altri due; tuttavia non sarà difficile scorgere, che tutti e tre, questi errori, hanno una base, un principio comune. Avviene quasi sempre, che si rinvenga un elemento comune ne' contrari errori, come già osservammo. Il principio, o la base comune consiste nel venire a riporre il peccato originale in una *limitazione* della natura umana; anziché in ciò che è guasto e disordine»[21].

Anche Gioberti, nel *Gesuita moderno*, avrebbe visto gesuitismo e giansenismo nascere da una fonte comune.

Il pelagianesimo[22] dei teologi razionalisti, oltre che errato perché diminuiva la virtù e l'efficacia della grazia[23], appariva a Rosmini disastroso sul piano pastorale, perché asseconda-va e favoriva la tendenza – già propria del tempo – all'incredulità[24]. Un campo particolare e molto delicato era quello educativo, perché attraverso l'educazione 'razionalistica' si corrompeva la gioventù[25]. La filosofia illuminista e la politica rivoluzionaria laicizzatrice non erano allora, tanto, le madri

20 A proposito del Perrone, Rosmini, per esempio, parlava di «contraddizioni manifeste che mostrano com'egli voglia da una parte tenere il linguaggio cattolico, e dall'altra favorisca la fazione de' teologi razionalistici» (ROSMINI 1992, p. 327).

21 ROSMINI 1992, p. 186.

22 ROSMINI 1992, p. 66.

23 ROSMINI 1992, p. 280.

24 ROSMINI 1992, p. 286.

25 ROSMINI 1992, p. 286.

del razionalismo teoretico, quanto, piuttosto, le figlie del razionalismo pratico:

«Poiché in questi ultimi secoli, il Razionalismo pratico introdotto prima nella teologia fu applicato all'educazione della gioventù, e recò pur troppo i suoi frutti amari alla civil società, in cui i fanciulli educati rifondonsi. Invano sperossi di neutralizzare, per così dire, il potente veleno coll'associarlo negli animi giovanili alla divozione. Fino che l'uomo è fanciullo stanno ben uniti in lui razionalismo e divozione; perocché ne' fanciulli anche il razionalismo è fanciullo. Ma questo diviene adulto insieme coll'uomo, e con esso crescono la dottrina, sua prole immanchevole, l'orgoglio e l'immoralità; le quali spegnono la divozione; e spenta questa introducono l'incredulità»[26].

Sotto accusa erano i collegi gesuitici, dove si inoculava – secondo Rosmini – uno spirito razionalistico, rispetto al quale la «divozione di collegio» non poteva reggere a lungo[27]. Vi era in queste critiche forse anche un'eco delle discussioni settecentesche – che avevano coinvolto anche Tartarotti[28] – e si manifestava una posizione, per così dire, intermedia, tra le maggiori cautele di Manzoni[29] e le più aspre critiche di Capponi e del Gioberti dei *Prolegomeni* e del *Gesuita moderno*.

Una via media, che recuperasse la complessità contro gli opposti riduttivismi semplificatori, era quella che Rosmini proponeva per contrastare il razionalismo nella sua radice teorica:

26 ROSMINI 1992, p. 334.

27 Scriveva dunque: «Conviene persuadersi: l'educazione fu per lungo tempo in Europa e in Francia massimamente un misto di razionalismo teologico e di devozione. Ma i principj della mente prevalgono alle abitudini della vita; e cresciuti quelli alla lunga ne cacciano queste, se sono loro contrarie, e se ne formano di omogenee. Così avvenne. I devoti giovani si cangiarono ben presto in filosofi; i filosofi in increduli; gl'increduli in rivoluzionari; i rivoluzionari in sanculotti, terroristi, cannibali: non si può rompere la serie delle cause, perché è in natura. Dai collegi adunque uscì la rivoluzione» (ROSMINI 1992, p. 335).

28 Cfr. VECCHI 1962, p. 150.

29 *CRM*, pp. 67-71.

«Abborrite pure da tutte le opinioni teologiche, che scoraggiano gli uomini a fare il bene, e ingiuriano la divina bontà; ma non appigliatevi perciò a quelle che fanno presumere gli uomini delle forze della loro natura, e li rendono negligenti a procacciarsi quelle della grazia, che attenuano la causa e il frutto della Redenzione di Cristo e scemano la virtù a' sacramenti, ed il bisogno che n'ha l'uomo figlio del peccatore. Sia pur questo criterio che guidi la vostra scelta delle opinioni ... La morale che ne uscirà da tale scelta sarà dolce, come è dolce il giogo del Signore, ma non lassa»[30].

Questo, del resto, era lo spirito delle stesse *Costituzioni dell'Istituto della Carità*[31]. Per contrastare, peraltro, il razionalismo nella sua radice della superbia del cuore, Rosmini indicava l'umiltà evangelica[32]. Le caratteristiche di questa via media rosminiana si comprendono meglio comparandole, in modo schematico e sintetico, con le posizioni gesuitiche, da una parte, e con quelle giobertiane, dall'altra. Applicando alla Chiesa le categorie di 'movimento' e di 'resistenza' che, nella *Filosofia della Politica*, Rosmini studiava in relazione alla società politica, si potrebbe vedere in Gioberti un fautore del 'movimento' della Chiesa (cioè del rinnovamento, dell'ammodernamento, della Riforma cattolica) e nei gesuiti i fautori della 'resistenza' della Chiesa (al laicismo e al cesarismo). Rosmini sosteneva tanto il movimento (Riforma cattolica) quanto la resistenza (al male e, in particolare, al razionalismo) della Chiesa: ma il movimento che secondo Gioberti doveva essere extragerarchico, Rosmini lo voleva gerarchico: la Riforma cattolica poteva essere attuata solo dal papa, dai vescovi e dai fedeli in comunione con i pastori. Viceversa la resistenza che per i gesuiti doveva essere essenzialmente gerarchica (magistero pontificio, condanne degli

[30] ROSMINI 1992, p. 336.

[31] *Cost.* nn. 476, 477, 478.

[32] Egli scriveva: «Iddio ci preservi da dottrine che cotanto alimentano l'umana superbia, e così rendono irrimediabile l'umana impotenza ... Il Vangelo in fatti è tutto nell'umiltà: dove non si semina questa, non si sparge il seme di Cristo. Il Vangelo è nella virtù di Dio: ma la virtù di Dio non soccorre all'infermità dell'uomo, se l'uomo ricusa di sentire la sua infermità, non vuol conoscerla né confessarla» (ROSMINI 1992, pp. 326-327).

errori, scomuniche) per Rosmini era soprattutto extragerarchica: il campo decisivo era quello del combattimento spirituale interiore e della testimonianza personale e ciò per contrastare realmente il razionalismo 'pratico'. Ciò spiega perché i gesuiti fossero ostili – sia pure in modi diversi – tanto a Rosmini quanto a Gioberti. Mentre, da parte sua, Gioberti polemizzava sia (sempre di più) con i gesuiti sia (sempre di meno) con Rosmini.

Peraltro la via media rosminiana non mancava di rilevare le conseguenze spirituali del razionalismo teologico, tanto più perché quest'ultimo, nella sua forma pratica, si presentava «sotto apparenze di pietà»[33]. Era questa la radice dell'anti-umanesimo (o forse, per dirla con Rosmini, anti-umanismo) del Roveretano:

«Il Razionalismo introdotto nella Teologia trae seco l'*umanismo nell'ecclesiastico ministero*. Intendo per umanismo quello spirito, che, senza dimettere le apparenze della pietà, propende sempre a giudicare in favore dell'esaltamento dell'uomo: sempre intende ad attenuarne la malizia e coprirne le piaghe, a dissimularne o negarne l'impotenza, a secondarne le naturali inclinazioni, ad adularne e giustificarne sottilissimamente le passioni ne' trovati dell'umano ingegno, e ne' mezzi dell'umana potenza, anche trattandosi d'imprese spirituali, a perdere di veduta la povertà e la virtù della croce, a dispregiare la semplicità evangelica, a modificare in mille guise le parole di *Gesù* Cristo, a interpretarle a voler della carne, quasi per giuoco d'ingegno, ad obliare le promesse del Principe dei Pastori, a non vivere oggimai più di fede ma d'artifizj e di maneggi, non più traendo seco forza dalla sola speranza riposta negli aiuti superni».

Ma «fuori della quale speranza – Rosmini aggiungeva – il più industrioso e costante ecclesiastico in vece della pace di Cristo reca da per tutto dove va la discordia, e in vece di stabilire tra popoli il regno di Dio, vi pone senza saper come impedimento; o fors'anco dopo un frutto momentaneo lascia il campo del Signore ingombro di triboli e di spine da lui stesso seminate»[34]. Il razionalismo nella mente e l'umani-

[33] Rosmini 1992, p. 333.

[34] Rosmini 1992, p. 329.

smo nel cuore erano, per Rosmini, un veleno sottile che poteva guastare la pietà con l'apparenza di giovarle[35]. Da qui la necessità di una pietà antiumanistica: di un antiumanesimo devoto[36].

Dopo l'antiumanesimo bernardiano (contrario ad Abelardo) e l'antiumanesimo agostinista (contrario al molinismo e all'umanesimo devoto) si può parlare, dunque, di un antiumanesimo devoto rosminiano. Esso peraltro ricomprende e sussume i primi due, nel suo sintesismo del cuore: non è un caso che, da una parte, Gioberti dicesse che Rosmini sarebbe dovuto nascere nell'età di Bernardo e, dall'altra, i gesuiti vedessero nel Roveretano un giansenista.

Tale antiumanesimo devoto era comunque interno alla via media rosminiana e non giungeva certo alla svalutazione della natura, alla mortificazione della ragione o alla negazione della libertà umana. Non vi era una opposizione radicale, 'polare', ontologica tra natura e spirito e la spiritualità non era perciò costruita sistematicamente in opposizione alla natura. Rosmini infatti affermava:

> «Il fedele cristiano, nella sua semplicità, deve primieramente assecondare i buoni sentimenti ed istinti della natura, cioè della compassione che si desta specialmente alla vista dei mali della vita temporale del prossimo; e santificare tali sentimenti coll'amore di Cristo. Infatti, poiché sono sentimenti della buona natura, provengono da Dio come autore della natura, ed in essi c'è la volontà divina, e sono esenti dal pericolo della superbia e dell'alterigia, perché in essi siamo come passivi, ed hanno inizio non tanto dall'intelletto quanto dallo stesso buon temperamento del corpo»[37].

Vi era invece una distinzione ontologica (cioè di essenza e non di grado) tra natura e grazia: perché nell'ordine soprannaturale l'uomo non può fare nulla senza che la grazia di

[35] ROSMINI 1992, pp. 330-331.

[36] Per una comparazione con l'antiumanesimo seicentesco cfr. GOUHIER 1987.

[37] *Cost.* n. 600.

Dio operi in lui[38]. E vi era pure una opposizione morale tra carne e spirito, che era alla base del combattimento spirituale e dell'ascetica del principio di passività[39].

Ed è interessante ricordare che proprio per queste posizioni, Rosmini fu accusato di quietismo feneloniano[40] e – durante l'*iter* di approvazione dell'Istituto – furono avanzati sospetti di «razionalismo, quietismo, semipelagianesimo» nei confronti del libretto delle *Regole*[41]. Rispondendo, nel settembre 1838, con pacata serenità a queste accuse, Rosmini dava una efficace e sintetica esposizione del suo antiumanesimo devoto come via media. Egli scriveva:

«S. Tommaso insegna che la ragione è il primo principio di tutti gli atti umani, e tutti gli altri principi ubbidiscono alla ragione ... La grazia non distrugge la ragione, ma la illumina e la perfeziona, perché la grazia non toglie via la natura, ma supplisce al suo difetto ... Laonde quando si dice la *ragione*, non si dee che sia escluso il lume della grazia che rende più perfetto l'operare della ragione, e col qual solo può ascender la mente alle cose soprannaturali. Quelli che si muovono senza ragione sono pazzi. E tutti quelli che nominano la quiete non sono già quietisti: altrimenti si troverebbe il quietismo nella S. Scrittura. S. Pietro parla dell'uomo del cuore dicendo, che ha uno spirito quieto e modesto; e tuttavia S. Pietro non è quietista (I. Petr. III.): S. Paolo raccomanda ai fratelli di viversi quieti, e tuttavia S. Paolo non è quietista (I. Thess. IV.) ... Finalmente pare strano, che si possa trovare il semipelagianesimo in un libro, dove ad ogni pagina si nomina più volte la grazia di G.C. alla quale si attribuisce tutto»[42].

[38] *Cost.* nn. 470 e 473.

[39] Nelle *Costituzioni dell'Istituto di Carità*, Rosmini scriveva: «sappiano che questo solo è loro necessario, di acquistare la misericordia e la grazia di Dio che è stata loro offerta, e per mezzo di essa e delle virtù che da essa germogliano, unirsi con Dio come strumenti ed essere adoperati dalla mano di Dio come un bastone, un legno, o qualsiasi essere inanimato in mano all'uomo» (*Cost.* n. 471).

[40] *CRS*, I, p. 128. Cfr. anche pp. 413-414.

[41] *CRS*, II, pp. 344-345.

[42] *CRS*, III, p. 256.

2. *Una devozione materiale*

Dal razionalismo pratico (e dalla «devozione di collegio») poteva derivare il rischio di una «divozione materiale e di formalità»[43]. È molto significativo l'uso dell'aggettivo «materiale» in riferimento alla pietà: l'espressione segnalava, per Rosmini, il pericolo di un materialismo devoto, cioè di una pietà superficiale, eccessivamente legata alla sensibilità, tutta zucchero e miele, fondata quindi su dolcezze e affetti non bene ordinati.

Nello scritto intitolato *Della educazione cristiana*, Rosmini notava che le poche (ma profonde e ricche) pratiche di pietà istituite da Gesù Cristo, richiedendo un puro spiritualismo, non erano talvolta intese:

«ovvero, per meglio dire, essendo queste purissime, divotissime, celesti, in cui s'esercita la Fede, la Speranza si pruova, e lo spirituale Amore, l'amor sceverato da strani affetti, si fa necessario: non vengono penetrate degli uomini grossi e imperfetti, ed eglino non trovano in esse, come dice il Gersen, o da appagare la curiosità, o da pascere la leggerezza, o da satollare i sensi crassi ed oscuri, che solo cose visibili e corporee appetiscono, e oltre queste niente trovano, niente veggono. Per sì grande infermità, postergate o poco curate o non istimate almeno a giustizia le sante istituzioni di Cristo, si studiò spesso di comporre più materiali invenzioni, in cui essendo alcuna cosa o un nome di santità, credesi d'esercitare il culto divino, e si nutrica in vece sua la propria carnalità»[44].

Questo materialismo devoto poteva anche, secondo Rosmini, distorcere nella loro pratica le devozioni particolari approvate dalla Chiesa e così, dunque, allontanare invece che avvicinare a Gesù Cristo[45]. Anche la pietà personale dei religiosi poteva esserne intaccata. Nel 1834 Rosmini scriveva a don Giulio Todeschi:

«La parabola delle dieci vergini parmi che si possa intendere anco in quelli che non conoscono sé stessi, e credonsi in istato di ricever

[43] ROSMINI 1848, p. 99.

[44] ROSMINI 1883, p. 418.

[45] ROSMINI 1883, p. 410.

degnamente lo sposo, e nol sono. Ciò che li lusinga si è quella virtù materiale che hanno, significata dalla verginità, e le materiali pratiche di divozione, significate nella lampada. Ma non hanno l'olio della vera giustizia. Alla prima tentazione o tribolazione (che è la vicinanza dello sposo) si accorgono alla prova della loro debolezza venendo meno la loro virtù: il che è l'estinguersi della lampada, che provano ad accendere e non possono perché l'olio manca. Ricorrono allora ai meriti ed alle orazioni altrui, alle indulgenze, per riparare alla caduta, ma queste non bastano. Fatti accorti di ciò non rimane loro più tempo a deporre i vecchi pregiudizi e le consuetudini perverse (da essi scusate e coperte), ma son prevenuti dalla morte, cioè dalla venuta dello sposo»[46].

Per contrastare questo materialismo devoto, Rosmini indicava due necessità spirituali preminenti: un corretto rapporto tra interno ed esterno, cioè tra pietà interiore e pratiche esteriori, e un retto e giusto ordine tra le pratiche essenziali e necessarie e tutte le altre forme di devozione privata. Nel 1826, da Milano, il Roveretano scriveva al conte Clemente De Brandis:

«Il culto interno e l'esterno si riproducono a vicenda, perché quando l'uomo è veramente pieno di spirito non può a meno di manifestarlo anche al di fuori, come specialmente poi ha ordinato il Fondatore della nostra religione: e in questa esterna manifestazione della grazia interiore consiste veramente il compimento e la perfezione della pietà, non arrossendo di dare a Dio gloria per tutti i modi anche in faccia al mondo, che stoltamente schernisce quanto ignora. L'esterna confessione poi edifica tutti quelli che piamente la osservano; perché essendo noi fatti di sensi, dobbiamo colle esterne cose animarci scambievolmente. È ben vero che l'imperfezione umana si acqueta nel solo esterno, ed in questo caso nasce una religione alquanto materiale o superficiale, e nasce ancora l'odiosissima ipocrisia».

Ma allora, aggiungeva Rosmini, se la religione non è perfetta e spirituale, «le esteriorità nulla far potranno: perché non esiste nella religione quella forza convertitrice che penetra e che muta il cuore dell'uomo»[47]. Il fine della vita spirituale

[46] *EA*, II, pp. 5-6.

[47] *EA*, I, pp. 124-125.

era, per Rosmini, la vera pietà, cioè la santità, l'amore di Dio: le pratiche di pietà erano mezzi, ordinati a quel fine[48].

In questo senso allora – ed era la seconda indicazione – occorreva ben distinguere le pratiche essenziali, il «massiccio» (cioè, come già si è visto, la liturgia, e in particolare, la Messa), dalle pratiche non necessarie. Rosmini consigliava di non cambiarsi in doveri tali pratiche, cioè le «opere di sopraerogazione»[49], e a don Luigi Gentili, religioso del suo Istituto operante in Inghilterra, che era portato a qualche eccesso, il 14 settembre 1835 ingiungeva: «non inculcate come *necessarie* e con troppo assoluta parola le pratiche pie: la Madonna stessa sarà più contenta se non ecciederete, ma più tosto gradatamente e ad *occasione opportuna* spargete i granelli della semenza buona; e non inconsideratamente, e con un zelo che potesse esser da' men fervorosi chiamato *fanatismo*»[50]. E allo stesso, quattro anni dopo, faceva sapere: «disapprovo che abbiate fatto uso soverchio e troppo frettolosamente di scapolari, d'immagini e d'altre devozioni particolari, ottime certamente, ma tali che convengono più a paesi da lungo tempo cattolici, che non sia a popoli novizi nel cattolicesimo». Allargando poi lo sguardo dal caso specifico alle essenziali indicazioni pastorali, che vedeva disattese dal Gentili, aggiungeva: «ho trovato in voi poca docilità, avendovi tante volte avvisato di attenervi alle cose principali e fondamentali della nostra santa religione, meditando e studiando ciò che dissero e fecero Gesù Cristo e gli Apostoli, i quali, ad un mondo che era ancor pagano, non comincia-

[48] Il 15 agosto 1836, Rosmini scriveva a d. Luigi Gentili: «Lo spirito delle regole dee essere di ridurre ogni cosa alla pietà; ma, notate bene, non alle *pratiche di pietà*; ché rispetto a questa conviene usare discrezione e *sobrietà*, essendo mezzo e non fine; ma alla pietà solida, cioè all'amore e servizio di Dio, alla santità, che non consiste solo in dire *Domine Domine*, ma in fare *voluntatem Patris mei*. Tutto dee essere subordinato a questo fine, e le pratiche, e la disciplina, e lo studio» (*EA*, II, p. 169). Nelle *Costituzioni*, infatti, Rosmini stabiliva: «la vita perfetta, di cui intraprendiamo l'impegno in quest'Istituto, deve essere vera e non una formula verbale senza realtà» (*Cost.* n. 276).

[49] *EA*, II, p. 252.

[50] *EA*, II, p. 97.

rono già dal predicare gli scapolari della Madonna, ed altre cose simili; ma insistettero sul far conoscere al mondo Gesù Cristo, la Trinità, l'Incarnazione, le virtù teologiche e morali, ecc.». E concludeva con una osservazione chiarissima che ristabiliva il giusto ordine di importanza nella vita di fede e di pietà:

«La cognizione e l'amore di Dio, di Gesù Cristo e del prossimo: ecco qual dovrebbe essere per buon tempo il soggetto principale dei vostri sermoni. Le altre cose vengono per conseguenza. Ad un uomo affamato non si dà una presa di zucchero, ma una buona fetta di pane. Sebbene lo zucchero sia dolce più del pane, tuttavia egli si sdegnerà contro di voi se gli date quello in vece di questo. Or il pane son le cose principali della nostra divozione, e le divozioncelle, a cui voi volete tanto bene, sono lo zucchero»[51].

Questa chiara prospettiva era pure presente nelle *Costituzioni dell'Istituto della Carità*[52].

Un indizio indiretto ma significativo della pietà personale di Rosmini e delle sue delicate sfumature, quasi sempre nascoste dal profondo riserbo del Roveretano, viene dal suo atteggiamento nel momento decisivo in cui a Roma si discuteva la causa dell'approvazione del suo Istituto. Il 20 gennaio 1838 don Giuseppe Roberto Setti da Roma scriveva al Padre Preposito vale a dire allo stesso Rosmini: «Se la P.V. credesse ciò essere in piacere di Dio, impiegherei volentieri una parte degli scudi della Sacra di S. Michele per far pregare massimamente nel giorno, in cui si radunerà la Sacra Congregazione per dare sentenza intorno alla causa dell'Istituto». E aggiungeva, con riferimento al S. Cuore:

«Già qui bisogna far forza al cuore misericordissimo di Dio: Ella sa che S. Ignazio finì di espugnarlo coll'offrire il cuor suo e quello dei suoi compagni, e tre migliaja di Messe. La P. V. potrebbe offrirne quel numero anche maggiore che lo Spirito Santo le inspirerà e dividerle fra le 5 piaghe del nostro celeste Padrone, i sette dolori della nostra Madre SS., S. Michele e i suoi Angeli, S. Pietro e Paolo

51 *EA*, II, p. 335.

52 *Cost.* nn. 760, 761, 789.

e tutti i Santi; e potrebbe dare a questo suo povero figliuolo la commissione di mettere sulla patena il cuor di Lei, e di tutti i membri dell'Istituto affinché gli offra in olocausto perpetuo, come ho proposto di fare il dì della decisione nella Chiesa capo e Madre di tutte le Chiese della Città e del mondo nella Basilica del Salvatore sotto alle teste dei SS. Pietro e Paolo»[53].

Il 29 gennaio, Rosmini, dal Calvario di Domodossola, gli rispondeva:

«certo, mio caro, che bisogna fare ogni sforzo presso Dio coll'orazione e colle opere di penitenza. Già fin dal principio ho mandata una circolare in tutte le nostre case e vi ho ordinati sacrificj ed orazioni. Voi mettete pure tutt'i nostri cuori sulla patena come voi dite. Adoperate anco parte de' denari della Sagra di S. Michele per quelle opere che voi credete più grate al cuore di Dio. Ora sto apparecchiando un'altra circolare per eccitare a nuovi esercizj di pietà i compagni nostri. Non sarei più intenzionato di abbondare in Messe, considerando che queste già si dicono da tutti; e Iddio Padre e Cristo già riceve la gloria di questi sacrifizj»[54].

E appunto nella circolare, che il 5 febbraio Rosmini inviò a tutte le case dell'Istituto, si prescriveva tra l'altro:

«Il mercoledì si digiunerà da tutti rigorosamente ... Ove ciò sia possibile, nello stesso mercoledì si conviteranno dodici uomini poveri, i quali saranno serviti dal Superiore e dagli altri Sacerdoti e fratelli della casa; o dove ciò non sarà possibile, si farà una elemosina equivalente ... Finalmente ciascuno farà un'offerta al Superiore di un determinato numero di discipline, o d'altre opere penitenziali, proporzionata al proprio fervore»[55].

Può essere interessante confrontare le critiche di Rosmini al materialismo devoto con le riflessioni di Vincenzo Gioberti sul gesuitismo. Nel *Gesuita moderno* si parlava del razionalismo superficiale, della cristologia incompiuta[56] e degli spiri-

[53] *CRS*, I, pp. 423-424.

[54] *CRS*, I, pp. 428-429.

[55] *CRS*, I, p. 443.

[56] Scriveva Gioberti: «Ma lasciando da un canto questo razionalismo superficiale della vostra setta, io ravviso nel genio di essa un altro difetto

ti antropomorfici che sarebbero stati prevalenti in tutte le dottrine gesuitiche[57]. Secondo Gioberti, peraltro, «la tendenza dei Gesuiti al sensismo, e all'antropomorfismo, dalla quale provennero gli errori dei Moliniani, dei probabilisti e dei lassisti, si ravvisa eziandio nella liturgia e nel culto»[58]. Da qui partiva la critica a quella che Rosmini aveva chiamato – come si è visto – la «devozione di collegio», cioè l'indirizzo gesuitico dell'educazione religiosa: «La religione che vi s'insegna – scriveva Gioberti – è una larva; divozioncelle, pratichette esteriori, sicumere, ... condite di una certa bacchettoneria spigolistra e minuta»[59]. E aggiungeva: «L'annoverare le divozioncelle minute, le pratiche insulse, le osservanze spigolistre, con cui l'idea religiosa si guasta in quei nuovi animi, e si apparecchia la loro imbecillità o incredulità futura, sarebbe infinito»[60]. Egli ricordava, in particolare, il culto mariano, accessorio sì ma bello e utilissimo al cristianesimo, e tuttavia abusato e travisato dal gesuitismo[61]. La devozione al S. Cuore era citata solo di sfuggita (in un modo che però non mancava di incorrere nelle censure del gesuita Curci[62]) per appellarla «rispettabilissima, ma affatto accessoria al culto cristiano» e per lamentare che il gesuitismo desse «a tali minuzie» più peso di quanto non ne assegnasse

meno appariscente e più esteso, che si riferisce al punto di cui ragioniamo. I razionali tedeschi negano il Cristo storico, e non ammettono che il Cristo ideale, il che è un errore gravissimo, non solo in religione, ma anche in filosofia; perché negli ordini divini del mondo ogni idea si estrinseca e s'individua realmente in un fatto; e la teandria dee essere un fatto reale non meno della creazione. I Gesuiti trascorrono all'eccesso contrario, e senza negarlo espressamente, trascurano il Cristo ideale e non fanno caso che del Cristo storico» (GIOBERTI 1848, IV, pp. 203-204).

57 Gioberti sosteneva che la cristologia gesuitica «si accorda colla teodicea molinista e cogli spiriti antropomorfici, che prevalgono in tutte le vostre [dei gesuiti] dottrine» (GIOBERTI 1848, IV, p. 40).

58 GIOBERTI 1848, II, p. 376.

59 GIOBERTI 1848, IV, pp. 285-286.

60 GIOBERTI 1848, IV, pp. 402-403.

61 GIOBERTI 1848, IV, pp. 403-404.

62 CURCI 1849, II, pp. 119-120.

loro la Chiesa stessa[63]. In realtà, nei frammenti inediti pubblicati postumi, il pensiero di Gioberti appare ben più radicale. In un passo relativo alla «contraddizione del misticismo colla morale e colla politica», annotava: «Sensualismo mistico. Mariolatria. Cuor di Gesù. Cristo sposo delle vergini. Sessualità del Cristianesimo (Vita di Santa Domitilla). Si accosta al paradiso di Maometto. Cantico dei cantici. Abuso dei mistici»[64]. Certo questo frammento è solo un elenco di punti, l'accostamento è singolare e non privo di ambiguità: tuttavia appare chiaro che nella critica al «sensualismo mistico» Gioberti propendesse sempre più ad avvicinarsi alle posizioni del tardo giansenismo alla Grégoire e dell'anticlericalismo alla Michelet, due autori che egli conosceva e che aveva citato nelle sue opere[65]. Michelet – com'è noto – aveva interpretato la devozione al S. Cuore come rozza, sensuale, molto materiale e molto carnale, espressa peraltro in una forma vanesia, dolciastra e smussata[66]. Rispetto alle devozioncelle minute, al sensualismo e alla mistica sregolata del gesuitismo, Gioberti affermava la necessità di «anteporre il culto interno all'esteriore, non già annullando il secondo, ma subordinandolo al primo, conforme all'essenza di una religione di verità e di spirito»[67].

Anche se non si può negare l'assonanza con Rosmini di alcuni spunti giobertiani (per esempio la sottolinaetura del culto interiore), tuttavia la prospettiva del Roveretano era sostanzialmente differente e non giungeva agli estremismi riformistici, talvolta peraltro fumosi, dell'abate piemontese. Rosmini, in realtà, non escludeva pratiche di devozione privata[68] e, anzi, consigliava la recita del rosario[69]. Non era

[63] GIOBERTI 1848, III, p. 131.

[64] GIOBERTI 1977, p. 227.

[65] GIOBERTI 1848, II, p. 319; III, pp. 236-237.

[66] MICHELET 1977, pp. 99, 138, 154.

[67] GIOBERTI 1848, II, p. 340.

[68] *EC*, I, p. 510.

[69] *EA*, III, pp. 469-470. *Cost.* n. 497.

neppure contrario, a priori, alle «devozioncelle affettuose»[70], purché – come si è visto – fossero lo zucchero della vita spirituale, che poteva aggiungersi, dopo essersi però sfamati al pane della devozione essenziale. Più precisamente, tali pratiche di devozione privata, incluse probabilmente anche quelle relative al S. Cuore, potevano essere utili se finalizzate all'esercizio della continua vigilanza e della incessante preghiera, cioè all'«uso della presenza divina»: acquisire l'«abito d'immaginarsi Gesù a ... compagno indivisibile in tutti i luoghi, i momenti, le opere della vita». Rosmini anzi insisteva, per contrastare le tendenze secolarizzatrici del tempo, sulla necessità di quest'atteggiamento spirituale interiore di confidenza e di familiarità con Gesù:

«Adesso Gesù Cristo al più de' Cristiani è lontano: e anche a molti de' buoni si rappresenta più come Dio che come uomo: e sembra che si tema, per così dire, di accostarsegli ... Quanto è bello, quant'è utile pensare sempre a Gesù! e sulle vestigie apostoliche lui fissare in tutte le cose! e non solo rammentar che è Dio, il che più tosto ci sbalordisce e ci perde; ma averlo presente qual uomo, qual uno di noi, uno vestito dello stesso corpo: uomo soggetto veramente alle umane infermità, fuor del peccato, che con noi gusta e patisce, ci compassiona, ci conforta, ci allegra, c'incoraggia, ci ajuta, ci riprende, ci minaccia; e in tutto fedele, in tutto amico, presente in tutto, compagno, partecipe».

E concludeva: «Ah sì! illanguidita è presso a molti la divozione di Gesù! Io vorrei che ogni cosa si facesse per ristorarla e raccenderla dai Cristiani»[71].

3. *Un falso misticismo*

Il rischio opposto al materialismo devoto era l'eccessivo spiritualismo: una devozione troppo ideale e astratta che poteva sboccare in un falso misticismo. Nelle *Costituzioni dell'Istituto della Carità*, a proposito dell'ammissione dei po-

[70] *EA*, I, p. 382.

[71] ROSMINI 1883, pp. 409-410.

stulanti, Rosmini aveva insistito «ne nimia contemplatione deficiant, otioque torpescant, et cum otio otii mala, hebetudo et inquietudo, in Societatem indicantur»[72]. E, a proposito dei novizi, aveva stabilito: «Doceantur quomodo ab illusionibus daemonis in suis spiritualibus exercitationibus caveant»[73]. Non si dovevano pertanto coltivare «indiscretas devotiones, quae in causa esse solent, ut aliquis in illusiones et non exigui momenti errores incidat»[74].

Le illusioni del falso spiritualismo potevano derivare dalla combinazione di una fervida fantasia con una tendenza a ragionare, più che ad amare[75]. Ciò produceva falsi e interminabili ragionamenti: «i sottili ragionamenti di Satana ... sono tortuosi, torbidi, lunghi, involuti»[76], il contrario dell'umiltà, della tranquillità, della semplicità evangelica. In questo campo difficile e delicato, si intrecciavano strettamente un aspetto psichico e un aspetto spirituale e ciò richiama l'angeologia e la demonologia di Rosmini. In un inedito giovanile sulla costituzione dell'universo, il Roveretano dedicava alcuni appunti agli angeli. Tra l'altro, il 25 luglio 1831 annotava: «Nell'intelletto opera Iddio e nessun'altro, perché l'*essere* che forma l'intelletto è un'appartenenza di Dio. Nella fantasia all'incontro operano gli angeli o buoni o rei»[77]. L'11 dicembre 1835 appuntava ancora: «Fra le cose verosimili (salvo il giudizio della Chiesa) parmi che l'azione sui nostri spiriti, quell'azione onde percepiamo il mondo corporeo, e quella altresì onde percepiamo il mondo intelligibile, si operino pel ministero degli angeli»[78]. Qualche giorno dopo, il 7 gennaio 1836, aggiungeva:

[72] *Cost.* n. 139.

[73] *Cost.* n. 177.

[74] *Cost.* n. 57.

[75] *EA*, II, p. 180.

[76] *EA*, III, p. 37.

[77] FERRARESE 1967, p. 210.

[78] FERRARESE 1967, p. 211.

«Per altro, non solo gli angioli tengono come termine di azione la materia ma anche lo spirito umano. Se non ché nella vita presente lo spirito umano ha solamente mezza potestà sopra i corpi, e l'altra mezza se la contendono gli angeli buoni e i rei. Di qui si vedrebbe in che consista il combattimento degli angeli malvagi collo spirito dell'uomo ('non est vobis colluctatio adversus carnem et sanguinem', etc.). Egli consisterebbe nell'acquistare il dominio della materia. Gli angeli buoni poi sarebbero ausiliari dello spirito umano in questa vita, come quello che è impotente a conseguire il pieno dominio del corpo; sicché il prendono essi in quella parte che non può l'uomo e riescono a prenderlo or più or meno. (Mai però interamente, com'è verisimile, di che il corpo dee morire. La parte infetta è la generatoria principalmente, e in generale il sistema nervoso)»[79].

Ciò spiega peraltro l'interesse di Rosmini non solo per la fisiologia del cervello e dei nervi, ma anche per le malattie nervose e per il sonnambulismo[80]. All'origine di questa attenzione vi erano le letture giovanili del Muratori e, in particolare, delle riflessioni muratoriane sulla forza della fantasia umana. Anche nella sua opera di direttore spirituale e di guida nella vita di pietà, Rosmini era sempre vigile sui movimenti della fantasia. L'immaginazione e la fantasia potevano, infatti, aiutare a sentire con vivacità le cose lontane, ma potevano essere anche «un'officina di falsità e di sogni»[81]. Se avesse preso con serietà e importanza i dubbi apparenti, provocati dai movimenti della fantasia e del sentimento, l'anima avrebbe potuto essere turbata e occupata da un grande e deprimente timore[82]. Una rete di fantasia poteva allora ravvolgere la mente[83] e provocare gravi danni spirituali, coprendosi perfino d'un manto di falsa pietà[84]. Il 2 giugno 1844, Rosmini scriveva a un chierico del suo Istituto: «Tutto e poi tutto è la più miserabile e patente tentazione ed ingan-

79 FERRARESE 1967, pp. 212-213.

80 OTTONELLO 1992, pp. 103-126.

81 *EA*, I, p. 125.

82 *EA*, III, p. 44.

83 *EA*, III, pp. 244-245.

84 *EA*, III, p. 103.

no del demonio, che trasformandosi al suo solito in un angelo di luce, ed esaltando la vostra fantasia, vuole rovinarvi e farvi perdere la santa vocazione che Dio v'ha dato»[85]. E spesso egli metteva in guardia i più giovani dagli inganni della fantasia che portavano, insieme, falsa perfezione e superbia[86]. Invitava a raffrenare la fantasia che vuole sempre correre al futuro e alle cose grandi[87] e consigliava perciò di fuggire l'ansia, la fretta[88] e la precipitazione[89]. Occorreva, anzi, secondo Rosmini, troncare le ali alla fantasia[90] anche attraverso un'ascesi personale: «Il nemico del bene gioca colla fantasia; conviene umiliarla, mortificarla, distruggerla come una matta: atti interni di negazione della propria volontà e di mortificazione de' propri gusti, sono armi invincibili»[91]. Vi era dunque un aspetto della fantasia che si potrebbe definire ludico-demoniaco: il nemico gioca con la fantasia[92]: questo aspetto rientrava nella consapevolezza rosminiana della complessità psicologica e spirituale di talune fantasie nella vita di pietà. In una significativa lettera di direzione spirituale, che Rosmini scrisse dal Calvario il 24 luglio 1828, osservava:

«1° Circa la convulsione da cui Ella si trova assalita del pianto e del

[85] *EA*, III, p. 101.

[86] *EA*, III, pp. 45, 73, 92, 279.

[87] *EA*, I, p. 412.

[88] Il 2 agosto 1830, dal Calvario, Rosmini scriveva a d. Luigi Gentili: «Ho sempre in mente la massima di S. Francesco di Sales che diceva, esser egli nemico della fretta: ciò che facciamo, facciamolo dunque senza fretta, senza ansietà, senza volontà troppo ferma ... Otterremo con questa dottrina di S. Francesco di Sales, che anche la fantasia meno c'ingannerà; giacché la fretta alimenta la fantasia, e la posatezza la raffredda e trattiene. Non crediamo mai a questa potenza bugiarda, serva dell'amor proprio; non ispaziamo nel grande; teniamoci nel nostro piccolo in cui Dio ci ha messi; siamo poverelli di spirito: questi sono i poverelli di Cristo» (*EA*, I, p. 362).

[89] *EA*, III, p. 653.

[90] *EA*, III, p. 264.

[91] *EA*, III, p. 24.

[92] Cfr. anche *EA*, III, p. 653.

riso ne' momenti di divozione e in altri, è cosa di poco momento, e da non farne caso né occuparsi a ricercare se essa venga da Dio o dal demonio; il che è superfluo il sapere, purché non lasciamo nascere cattive conseguenze. Il suo stato fisico un poco alterato, com'Ella confessa, basta a spiegare una tal cosa: quando i nostri nervi acquistano una mobilità più grande dell'ordinario sogliono produrre di somiglianti effetti; 2° In quanto alla inclinazione che accusa di prevenire il futuro ... è un *difetto* ... In questa inclinazione di predire il futuro ci può essere un'insidia dell'inimico di gran conseguenza, qual'è quella di farla operare inconsideratamente e con precipizio»[93].

E aggiungeva ancora:

«In quanto all'essere facile a ricevere nella fantasia l'idea di successi miracolosi, come la scoperta che accenna del crocifisso, è pur cosa nascente in gran parte dall'alterazione nervosa, e che bisogna considerare come illusione ... In tutte queste cose è facile riconoscere un inganno dell'inimico ed è questo. Egli si sforza di stornare la sua mente dal pensare e ben conoscere i propri difetti, conducendola in vece a pensare a delle grazie soprannaturali, e straordinarie, acciocché Ella in tal modo nel maggiore suo bisogno si addormenti sopra la cosa più importante, non giunga a conoscere se stessa, e ad emendarsi»[94].

Rosmini aveva pure una prudente cautela – per non dire diffidenza – verso rivelazioni private, visioni e doni mistici straordinari: anche qui si inscriveva nella tradizione intellettuale e spirituale del card. Bona, di Muratori e di Serry. Egli disapprovava pertanto chi, per influenza di una mistica non retta, dava troppo credito a tali rivelazioni: era il caso, per esempio, di mons. Stella, prelato vicino a Pio IX (e che nel 1849, a Gaeta, fu ostile al Rosmini)[95]. Il Roveretano non

[93] *EA*, I, p. 264.

[94] *EA*, I, p. 265.

[95] Su mons. Stella, Rosmini scrisse: «Il carattere di questo prelato, che teneva le chiavi del cuore del Papa, di cui si diceva che fosse anche il confessore, era pio ma insieme inclinato ad una non retta mistica, sicché giudicava più per una cotale ispirazione, o piuttosto colpo di fantasia e per le rivelazioni di alcune divote, che per un tranquillo ragionamento: era un eccellente istrumento nelle mani dell'Antonelli. Il Papa era acces-

dimostrava una chiusura preconcetta ma credeva nella necessità di una critica serena. Egli peraltro manifestò sincero interesse per i fenomeni mistici della estatica di Caldaro, Maria de Moerl, che interessò anche Goerres[96]. Del resto nelle *Costituzioni dell'Istituto della Carità* egli citava le rivelazioni di S. Brigida. Non risulta però che abbia mai citato le rivelazioni di Margherita Maria Alacoque, relative al S. Cuore.

Lo spiritualismo falso ed eccessivo, inganno e gioco del demonio, poteva anche giungere a forme di quietismo. Negli ultimi anni della sua vita, Rosmini affrontò il caso di un chierico dell'Istituto della Carità che si era fatto un obbligo «di star sempre assorto in Dio e non far null'altro». Nel novembre 1852, il Roveretano così ne scriveva a don Giuseppe Toscani:

«Negli ultimi tempi che il nostro Ignazio Reina fu presso di me, venni a scoprire che egli andava soggetto a certe allucinazioni spirituali di mente, e s'era formato da sé stesso un certo sistema di misticismo e un'idea falsa di perfezione, che gli potea essere al sommo dannosa. Egli diceva di voler amare Iddio come Iddio ama sé stesso; e per questa pretesa d'amore perfettissimo voleva poi essere disobbligato da qualunque mortificazione esterna, ed anzi abbondare di esterni sollievi»[97].

Rosmini aveva voluto dal Reina la promessa scritta di abbandonare tali errori. Ma nel 1854, egli scriveva a don Carlo Gilardi che Reina era «ricaduto nel suo errore di quietismo» e dava perciò istruzioni in proposito:

«Mostrategli ... come è impossibile ed assurdo che l'uomo ami Iddio con un atto immanente e in quella estensione e capacità che trovasi in Dio ... Cercate di persuaderlo che il demonio lo inganna trasformandosi in un angelo di luce, per ispingerlo a un atto di

sibilissimo da questo lato della pietà, uomo di illimitata buona fede, che quando veniva poi messo in sospetto, trasmodava dall'altro lato» ([ROSMINI] 1881, p. 141).

[96] COMANDINI 1966.

[97] *EA*, IV, p. 105.

diabolica superbia, col quale si uguaglia a Dio stesso; che chi non ascolta la Chiesa che ha condannato tali dottrine nei falsi quietisti, dee essere considerato come un etnico e un pubblicano»[98].

Allo stesso Reina, Rosmini aveva indirizzato, fin dal 2 luglio 1852, una lunga lettera in cui analizzava minutamente i suoi errori. Gli scriveva, dunque, che era sbagliato credere che ciò che è soprannaturale – come consolazioni sensibili e sentimenti affettuosi – sia un ostacolo alla vera perfezione ed era parimenti sbagliato vedere una diminuzione della perfezione interna nell'attenzione posta alle opere penitenziali, alle mortificazioni corporali, alla repressione della concupiscenza, alle opere virtuose esterne. Anche qui si palesava una 'via media' rosminiana. Il Roveretano, infatti, da una parte, scriveva: «È un errore gravissimo e un'illusione diabolica il credere che sia proibito allo spirito di cercare la sensibilità particolare dell'amore divino, cioè d'avere de' particolari affetti sensibili»; dall'altra affermava però pure: «È un errore e una dottrina contraria allo Spirito Santo il credere che in questa vita possa ad un tempo stesso esser felice lo spirito e la carne»[99]. E, in questo modo, egli respingeva le insidie di uno spiritualismo astratto e teorico: «È un errore del pari il credere, che si dia una perfezione puramente speculativa, interna, formata solo con una intenzione generale; priva delle opere esterne»[100]. Se dunque si doveva, giustamente, fuggire il materialismo devoto, non si doveva però cadere, secondo Rosmini, nell'eccesso opposto dello spiritualismo quietistico. E perciò, nel 1854, riguardo a Reina, egli scriveva al Gilardi: «Durante il tempo che starà con voi, fategli fare orazioni vocali insieme con voi e da sé solo, e queste rivolte a Maria Santissima e ai Santi; perché non conviene lasciare che si fissi il suo pensiero immediatamente in Dio. Se la cura riesce, fate che mi scriva una lettera d'esplicita ritrattazione»[101]. È da dire che la «cura» riuscì. Reina

[98] *EA*, IV, p. 249.

[99] *EA*, IV, pp. 76-77.

[100] *EA*, IV, p. 73.

[101] *EA*, IV, p. 250. Cfr. anche *EA*, III, p. 74.

nel 1863 fu ordinato sacerdote e non ebbe più le «allucinazioni spirituali di mente» del periodo precedente.

4. *Gli ascritti all'Istituto della Carità*

L'antiumanesimo devoto rosminiano, come si è visto, tendeva a innervare una vita di pietà che non cadesse troppo in basso nella facile devozione sensibile e materiale, senza però neppure elevarsi troppo in alto con la mente, in un rarefatto e falso spiritualismo idealistico.

Così solidamente impostato, l'indirizzo di pietà poteva essere proposto a tutti. Si apriva però allora il problema pastorale dell'organizzazione della vita di pietà: delle forme collettive di stimolo e di alimento della pietà personale e delle pratiche collettive di pietà. Già nell'opera giovanile *Della Educazione cristiana*, Rosmini aveva notato con rammarico:

> «Non si discorre di lui [Gesù] con quella frequenza, non con quell'ardore nelle unioni nostre: si ha quasi ribrezzo ad aprirsi con ingenuità vicendevolmente, e dire i sensi amorosi, che pur da molti si nutrono di dentro per lui: l'unirsi a caso fuori della chiesa o delle ore stabilite, proporre d'intuonare qualche cantico al nostro Signore, proporre di fare a lui orazioni, e così occupare quel tempo del conversare; parrebbe cosa fuori del costume, e se ne avrebbe ripugnanza, o anche superata e proposta la cosa, verrebbe accettata con freddezza e con titubanza; e se pure taluno non si trovasse che ne ridesse»[102].

In questo contesto, allora, diventava essenziale immaginare forme comunitarie di vita devota che andassero oltre le tradizionali pie unioni e confraternite. Parallelamente, mentre Rosmini definiva il disegno complessivo del suo Istituto, gli pareva necessario configurare una forma di partecipazione senza stretti legami, dunque anche laicale, ma che superasse il modello del Terz'Ordine. Le due esigenze trovavano una risposta nell'istituzione degli Ascritti all'Istituto della Carità.

102 ROSMINI 1883, pp. 409-410.

Chi voleva, infatti, aderire all'Istituto con mutuo affetto e con mutui servizi e meriti, senza professar voti, tuttavia appartenendo all'Istituto in senso largo ma realmente, veniva a essere un Ascritto[103]. Si doveva impegnare all'esercizio di opere buone, nell'ambito della comune vita e vocazione di tutti i fedeli[104] e a cooperare con l'Istituto per ciò che riguardava la carità[105]. L'Istituto, da parte sua, accoglieva gli Ascritti per aiutarli nella pietà[106]. Le *Costituzioni* stabilivano «che ogni congregazione locale di Ascritti abbia un suo oratorio e una casa, dove alcune volte all'anno possano adunarsi i fratelli. E negli oratori si possano tenere delle istruzioni familiari sul modo di assistere alle funzioni di quel giorno nella chiesa parrocchiale e altri pii esercizi»[107]. Le comuni adunanze ordinarie degli Ascritti[108] dovevano dunque tenersi negli oratori o nelle case proprie della Congregazione locale e a tali adunanze

«il Superiore delle nostre case manderà spesso alcuni anche dei nostri fratelli interni più anziani o più degni e alcuni Figli Adottivi. Benché infatti tanto i nostri Religiosi quanto i Figli di adozione si considerino di diritto anche Ascritti, tuttavia non possono intervenire alle adunanze degli Ascritti, se non col permesso del Superiore che abbia tale facoltà, e non godono in esse alcuna distinzione dagli altri»[109].

[103] *Cost.* nn. 16 e 24.

[104] *Cost.* nn. 129, 130, 131.

[105] *Cost.* nn. 129 e 132.

[106] *Cost.* n. 129.

[107] *Cost.* n. 501 (D 3).

[108] *Cost.* n. 437.

[109] *Cost.* n. 742. Si stabiliva inoltre: «Tutti gli Ascritti si dividono in decurie, presiedute dai Decani; e su dieci Decani presiede un Decano maggiore; i Decani maggiori comunicano con un Prefetto o Pro-Prefetto o Sotto-Prefetto, e questi col Superiore locale, capo di una Congregazione rettorale o parrocchiale. E dove vi sono diverse case rettorali sotto un solo Preposito parrocchiale, tutte le Congregazioni rettorali si considerano come moralmente unite sotto il nome di Congregazione parrocchiale. Lo stesso si deve dire delle Congregazioni diocesane, provinciali e generali».

Congiunti e affratellati con i religiosi dell'Istituto, gli Ascritti formavano, dunque, una «Congregazione esterna», diretta spiritualmente dai primi[110] e cooperante con essi ai fini della carità e delle opere buone[111]: quasi un «corpo ausiliario»[112]. Nel 1839, Rosmini scriveva al Pagani, in Inghilterra, di presentare l'ascrizione all'Istituto: «1° come una fratellanza e comunione di beni spirituali; 2° come un'amicizia che si stabilisce fra l'Istituto e gli ascritti affine di aiutarsi scambievolmente alla propria santificazione e all'esercizio delle opere della carità del prossimo, trattandoci con cristiana libertà»[113]. I fedeli, dunque, si potevano aggregare all'Istituto, come Ascritti, «per pura divozione e ad intendimento di cooperare alle opere di carità»[114].

Le preoccupazioni di Rosmini, rispetto agli Ascritti, erano due: che si ricadesse, da una parte, nella formalità vana di molte delle vecchie unioni pie confraternali o che, d'altro canto, non ci si staccasse dal tradizionale modello del Terz'Ordine. Il 24 gennaio 1841 egli scriveva a don Luigi Gentili in Inghilterra:

«Conviene però aver sempre presente che la nostra ascrizione non degeneri in una formalità vana o in una *cotal società di nome, inutile nel regno di Dio* ... Perciò osserviamo anche in questo fedelmente quella bella e cara nostra regola di 'non eccitare né chiamare alcuno all'ascrizione'; perocché allora saremo sicuri che le persone ci saranno mandate da Dio. Se n'entrassero molte in una volta, vi sarebbe qualche pericolo perocché non si potrebbe giovare loro; giacché si tratta sempre di giovare *le anime*, e col giovamento di queste fare ogni bene al prossimo con inesauribile carità».

Del resto, sempre a proposito dell'ascrizione, non mancava di aggiungere:

110 *EA*, I, p. 440.

111 *EA*, I, pp. 464, 494-495.

112 *EA*, I, p. 471.

113 *EA*, II, p. 345.

114 *EA*, I, p. 497.

«Essa non si dee confondere col terz'ordine di S. Francesco, o colle ascrizioni agli altri ordini religiosi: ha similitudine con esse, ma è anche profondamente diversa da tali ascrizioni. Il far considerare semplicemente l'ascrizione all'Istituto come una delle ascrizioni, che si usano di fare dagli altri Ordini o Congregazioni religiose, sarebbe introdurre nelle menti una falsa idea della cosa e pregiudicare al bene che far potrebbe. Si deve astenersi dal descriverla sotto questo punto di vista; ma non si dee né pur dire espressamente e facilmente ch'ella sia cosa al *tutto diversa*, perché non è, avendo analogia con esse, e perché la cosa si dee manifestare e far conoscere da se stessa, colle buone opere più che colle nostre parole»[115].

Rispetto al primo problema, Rosmini sottolineava il carattere comunionale e comunitario degli Ascritti – visti come «società di amici cristiani»[116] –, rispetto al secondo, indicava come caratterizzante l'esercizio della carità universale. I due aspetti, naturalmente, erano congiunti. Sempre il 24 gennaio 1841, infatti, egli scriveva a Pagani – anch'egli, come Gentili, in Inghilterra – che lo spirito dell'ascrizione all'Istituto consisteva in due cose:

«1° *unione de' cattolici* per eccitarsi scambievolmente ed aiutarsi a praticare la propria legge, la legge di perfezione insegnataci dal nostro Signor Gesù Cristo, acciocché tutti i cattolici vivano uniti insieme co' più stretti vincoli di carità *sobrie, iuste et pie in hoc saeculo*, e ciascuno si perfezioni nell'eseguire pienamente i doveri annessi al proprio stato in cui si trova, qualunque sia questo stato ovvero il grado che occupa nella società; 2° *esercizio della carità universale*, secondo le parole di S. Paolo (*Philipp*. IV, 8), ed inesausta, secondo le parole della sacra Cantica (VIII, 7); ma senza sforzo alcuno, con libertà di spirito e di volontà»[117].

Sul piano pratico e organizzativo, proprio per riuscire a conseguire lo scopo dell'ascrizione e a realizzarne lo spirito autentico, Rosmini immaginava che nel seno della Società

115 *EA*, II, pp. 450-451.

116 *EA*, II, p. 510.

117 *EA*, II, p. 452.

generale e, in qualche modo 'passiva', degli Ascritti[118] si costituissero, progressivamente, Società più ristrette e più attive[119], che egli chiamava «Sodalizi». Secondo le *Costituzioni*, in tali sodalizi, gli Ascritti si dovevano raccogliere «a professare certe particolari pratiche di pietà e di carità»[120]. La partecipazione ai sodalizi doveva essere assolutamente libera e volontaria. Sempre le *Costituzioni* stabilivano, infatti:

«Gli Ascritti non hanno alcuna obbligazione comune, ma, oltre i doveri che hanno gli altri fedeli, praticheranno, con piena libertà, e nei limiti che crederanno, tutto ciò che è bene. Ma tra di loro quelli che vogliono unirsi per determinate opere di carità, potranno con alcune regole a sé prescritte ed approvate dal Preposito Generale, adunarsi in una pia e religiosa società, che si chiamerà *Sodalizio di Ascritti*, e si sottoporranno anche ai loro esami, esperimenti e prove secondo le proprie regole»[121].

Per Rosmini il primo sodalizio da istituirsi era quello dell'Oratorio[122]: egli aveva presente l'esperienza dell'Oratorio

[118] Nella già citata lettera al Gentili, Rosmini osservava: «Quando l'ascrizione generale sarà organizzata, e comincieranno a nascere nel suo seno i *Sodalizi*, allora se ne vedrà il gran bene; perocché l'ascrizione generale è più passiva che attiva, tendendo a coltivare la devozione, la pietà, e sopra tutto la purità di coscienza; ma i *Sodalizi* sono attivi, sono le mani infaticabili colle quali l'ascrizione generale eserciterà un tempo la sua carità verso il prossimo» (*EA*, II, p. 451).

[119] Il 5 settembre 1843 Rosmini scriveva al vescovo di Montepulciano: «La Società degli Ascritti convien considerarsi nel suo *principio* e nel suo *progresso*. Nel suo *principio* ella è una Società così larga e generale, che ogni pio cristiano vi può appartenere. Per lasciar aperto l'adito a tutti i buoni cristiani di unirsi in essa, fu necessario non mettervi vincoli od obbligazioni di coscienza; è dunque un'unione di spirito, una comunicazione di buone opere spontanee, una cristiana amicizia o fraternità. Ma questa unione generale non impedisce che i più ferventi membri di essa facciano di più, e anche si leghino a cose di maggior perfezione; ché anzi ciò si desidera e si riguarda come il natural suo *progresso* e sviluppo. Quindi la Società generale e comune ... diviene il germe di altre Società più strette e determinate, che si chiamano *sodalizi*» (*EA*, III, pp. 52-53).

[120] *Cost.* n. 483.

[121] *Cost.* n. 133. Cfr. anche *Cost.* nn. 741, 742.

[122] *EA*, II, p. 511.

secolare filippino, che aveva anche promosso personalmente da parroco. Ma affermava anche che, secondo le necessità dei luoghi e l'ispirazione dello Spirito Santo, sodalizi d'altro tipo avrebbero potuto costituirsi[123]. In realtà egli avvertiva con acutezza l'esigenza di nuove forme associative laicali, più adeguate alle mentalità e ai bisogni pastorali del tempo. La necessità di un nuovo associazionismo devoto andava sempre più emergendo: Bartolomea Capitanio, prima di fondare una Congregazione religiosa, aveva dato vita a unioni devozionali e alla Compagnia del S. Cuore; anche Giovanni Mastai Ferretti, nel suo episcopato imolese, aveva avvertito il problema; qualche esperienza in questo senso era stata promossa, a Roma, da Vincenzo Pallotti. Del resto nel 1844, in Francia, il gesuita Gautrelet dava vita all'Apostolato della Preghiera, legato alla devozione al S. Cuore e destinato a una larga e durevole fortuna. La Società degli Ascritti, nei propositi rosminiani, andava in questa direzione. Cominciava peraltro ad avvertirsi anche l'esigenza di un nuovo associazionismo caritativo: i sodalizi ne erano una risposta, forse – per certi aspetti – precoce. E come Ozanam, in Francia, dava vita a un volontariato sociale rinnovato, ma ricollegandosi alla tradizione vincenziana, l'idea rosminiana – pur per molti aspetti innovatrice – si ricollegava, a sua volta, alla tradizione filippina.

[123] *EA*, III, p. 53.

Capitolo quattordicesimo

Rosmini e la madre Cerutti: un'esperienza di direzione spirituale

1. *La Visitazione di Arona e i rosminiani*

Il monastero della Visitazione di Arona, fondato nel 1657, per opera delle visitandine di Vercelli, fu il «primo focolare» della devozione al S. Cuore nella diocesi di Milano, della quale, allora, Arona faceva parte: essa infatti è attestata fin dal 1695. Qualche hanno dopo, il 1699, la madre Maria Geltrude Cappello – in una sua circolare – citava un libro sul S. Cuore (che era poi la fondamentale opera di Croiset), tradotto da «un bravo e devotissimo ecclesiastico». Questi era Giorgio Maria Martinelli, fondatore degli Oblati di Rho, allora prefetto del Sacro Monte – sopra Arona – e ivi rettore del Seminario. Nel 1711, infine, venne celebrata per la prima volta con solennità la festa del S. Cuore nella chiesa del Monastero: vi fu una Messa cantata e un panegirico per il popolo[1]. Da allora la devozione venne sempre coltivata dalle visitandine di Arona.

Il Calvario di Domodossola, dove Rosmini si ritirò nel 1828 per scrivere le *Costituzioni* del suo Istituto, facendone poi la sede della Casa Madre, non era in fondo molto distante da Arona. Ancor più vicina era, poi, Stresa, che, come Arona, si affacciava sul Lago Maggiore e dove Rosmini risiedette dal 1841, avendovi trasferito anche il noviziato dell'Istituto. Nel febbraio 1831 – quando ancora la «piccola società del Calvario» era ristretta a Rosmini, a Loewenbruck e a Molinari – due sacerdoti del Seminario di S. Carlo in Arona, ormai nella diocesi di Novara, Giuseppe Lissandrini e Celestino Terug-

[1] *Sacro Cuore a Milano* 1966, p. 279.

gi, scrissero al Roveretano per chiedergli di essere la loro guida spirituale. Rosmini accettò e, considerando «la loro unione come un'affigliazione alla piccola società del sacro Monte Calvario», diede praticamente avvio alla classe degli Ascritti all'Istituto[2]. Trasmise ai due sacerdoti le *Massime di perfezione*, assegnò loro quasi una piccola regola di vita, insistette perché sfrondassero la loro vita spirituale della moltitudine di inutili desideri, del falso zelo e delle «vane frasche»[3]. Il vicario generale della diocesi, mons. Pietro Scavini, era informato e approvava l'unione, che anzi voleva estendere anche ad altri[4]. E proprio dopo aver parlato con Scavini, Rosmini propose ai due di fare gli Esercizi spirituali al Calvario[5]. Teruggi fu poi direttore del Seminario di Varallo (e nel 1833 chiese al Rosmini suggerimenti di letture utili per la direzione spirituale dei chierici)[6], Lissandrini fu arciprete di Arona e divenne formalmente un ascritto dell'Istituto della Carità (e, per suo tramite, anche Teruggi) nel 1840[7].

Nell'ottobre 1831[8], intanto, attraverso la mediazione del vescovo di Novara, il card. Giuseppe Morozzo, fu invitato il Loewenbruck a dettare una «muta» di Esercizi spirituali alle visitandine di Arona[9]. La comunità fu soddisfatta e riconoscente[10], ritenendo di trarre dal ritiro un grande bene spirituale[11]. Il Loewenbruck visitò ancora il Monastero e fu

[2] *EA*, I, pp. 415-418.

[3] *EA*, I, pp. 421-424; 441-443.

[4] *EA*, I, pp. 432-433.

[5] *EA*, I, pp. 504-506.

[6] *EA*, I, pp. 589-591.

[7] *EC*, VII, pp. 305-306. Cfr. anche p. 322.

[8] Nel *Diario di carità* era annotato: «25 ottobre 1831 Loewenbruck dà gli esercizi spirituali alle Salesiane» (Rosmini 1934a, p. 304).

[9] ASIC, A.G. 57, f. 1123: lettera di M.G. Guenzati al Loewenbruck (Arona, 13 ottobre 1831).

[10] ASIC, A.G. 57, f. 1124: lettera di M.G. Guenzati al Loewenbruck (Arona, 23 novembre 1831).

[11] ASIC, A.G. 57, f. 1125: lettera di M.G. Guenzati al Loewenbruck (Arona, 3 dicembre 1831).

chiamato per le confessioni di preparazione al Natale[12]. Cominciò così a stabilirsi un legame di particolare direzione spirituale con alcune monache e con la stessa Madre Superiora Maria Gabriella Guenzati[13]. Costei[14] era allora nel suo penultimo triennio di 'superiorità': devota alla Santa Infanzia di Gesù – ma anche alla Madonna, a S. Giuseppe, all'Angelo custode, a S. Michele e ai Santi Fondatori della Visitazione –, ella aveva allora già introdotto, nella chiesa del Monastero, la Confraternita del S. Cuore, mentre, nell'anno successivo, avrebbe eretto quella del Cuore di Maria, entrambe per aggregazione alle Arciconfraternite romane. Nella lettera circolare che scrisse il 28 febbraio 1833, allo scadere del triennio di 'superiorità', la Guenzati ringraziava particolarmente le Sorelle, le Superiore e le Deposte del Monastero di Roma «che con tanta graziosità s'interessarono per ottenere la facoltà di poter erigere in nostra Chiesa il

[12] ASIC, A.G. 57, f. 1126: lettera di M.G. Guenzati al Loewenbruck (Arona, 14 dicembre 1831); f. 1128: lettera di M.G. Guenzati al Loewenbruck (Arona, 26 dicembre 1831).

[13] ASIC, A.G. 57, f. 1127: lettera di M.G. Guenzati al Loewenbruck (Arona, 25 dicembre 1831); f. 1130: lettera di M.G. Guenzati al Loewenbruck (Arona, 8 gennaio 1832): si parlava di recitare il coroncino del S. Cuore di Gesù. Il 19 gennaio 1832 la Guenzati scriveva al Loewenbruck: «Dimani principia la Novena del nostro S.to Padre [S. Francesco di Sales], per carità mi faccia una qualche aspirazione onde questo nostro S. Patriarca mi ottenga dal Signore la grazia che possa esserle vera sua Figlia per umiltà, dolce carità, intiero spogliamento della propria mia volontà, e per una intiera e stretta osservanza a tutte le nostre S. Regole, e Costituzioni, e che colla cattiva mia condotta non possa essere d'inciampo alle nostre Sorelle onde non acquistino quella perfezione che il buon Dio richiede dalle Figlie della Visitazione. Suppongo che V. S.mi conosca avendole scoperto il mio interno con ogni sincerità e candore, ... mi ottenga con le ferventi sue orazioni la grazia che uscir possa dal torpore di spirito in cui mi trovo per mia disgrazia» (ASIC, A.G. 57, ff. 1121-1122).

[14] Suor Maria Gabriella Chantal Guenzati era nata nel 1777 a Gallarate. Educata per sei anni dalle benedettine, entrò successivamente tra le visitandine, dove fu chiamata a molti e diversi incarichi. Nel 1804 fu eletta per la prima volta Superiora. Complessivamente rivestì l'ufficio di Superiora (la cosiddetta «superiorità») per otto trienni, cioè per ventiquattro anni. Morì il 16 maggio 1845, a 77 anni di età e 51 di professione (cfr. AVA, Necrologio a stampa – scritto dalla madre M.G. Cerutti).

consorzio in onore del Cuore SS.mo di Maria Vergine, che seguì nel passato Agosto»[15]. In quel momento il Monastero di Arona contava 34 sorelle di velo nero, 5 di velo bianco, 3 torriere, alcune educande e 4 figlie di servizio. Il confessore ordinario era don Antonio Maria Martinetti, il confessore straordinario era il canonico Francesco Soardi, il padre spirituale don Luigi Baldini (naturalmente di volta in volta si ebbero altri confessori straordinari, sempre approvati dall'Ordinario diocesano e ogni suora poteva anche avere un direttore spirituale particolare).

Il 23 maggio 1833 la Guenzati era rieletta superiora[16]. Il rapporto con il Loewenbruck si mantenne intenso e stabile (come attesta il carteggio che, complessivamente, va dal 15 ottobre 1831 al 4 luglio 1835). Essa, talvolta, esprimeva insoddisfazione per il confessore ordinario[17], mentre mostrava una grande stima per la pietà e lo zelo del religioso lorenese[18]. Se la buona considerazione si estendeva a «tutti cotesti santi Ecclesiastici del Calvario», tuttavia il rapporto era stretto soprattutto col Loewenbruck; le sue visite erano attese da «tutte le nostre Sorelle, segnatamente quelle che sono di sua maggior cognizione»[19]: tra queste – in particolare – vi era suor Maria Gertrude Cerutti[20], una monaca molto legata alla stessa Madre Superiora. Il Loewenbruck visitava

[15] ASIC, A.G. 57, ff. 1137-1138: copia della circolare alle Sorelle di M.G. Guenzati (Arona, 28 febbraio 1833).

[16] ASIC, A.G. 57, f. 1149: lettera di M.G. Guenzati al Loewenbruck (Arona, 24 maggio 1833).

[17] A proposito del Martinetti, la Guenzati scriveva a Loewenbruck il 26 marzo 1832: «sempre più scorgo in questo per altro buonissimo Sacerdote, che non ha il Dono del discernimento degli spiriti» (ASIC, A.G. 57, f. 1131).

[18] ASIC, A.G. 58, f. 73: lettera di M.G. Guenzati al Loewenbruck (Arona, 4 ottobre 1832).

[19] ASIC, A.G. 57, f. 1135: lettera di M.G. Guenzati al Loewenbruck (Arona, 10 febbraio 1833).

[20] ASIC, A.G. 57, f. 1132: lettera di M.G. Guenzati al Loewenbruck (Arona, 31 dicembre 1832); f. 968: biglietto di risposta del Loewenbruck

di tanto in tanto il Monastero di Arona, talvolta si tratteneva per qualche giorno, anche per sentire le confessioni delle suore. Madre Guenzati gli chiedeva preghiere per le visitandine e per le ospitaliere di Lione, «sgraziatamente e malamente consigliate da qualche Giansenista»[21] e del cui caso discussero pure le Congregazioni romane[22]. Ella peraltro faceva fare alle consorelle Novene al S. Cuore per i bisogni spirituali del Loewenbruck (così gli scriveva il 3 giugno 1833 e il 31 marzo 1835)[23], ma non mancava pure di proporre, a sua volta, un impegno per la devozione al S. Cuore. Il 21 febbraio 1835, Madre Guenzati scriveva infatti al lorenese:

«V. S. M.to Rev.da farà cosa assai grata al Signore se stabilirà nella sua Chiesa la Figliazione al SS.mo Cuore di Gesù, e di Maria, per questo effetto le ho fatto trascrivere uno squarcio di quanto viene prescritto nel Libro che ricevetti da Roma appunto quando feci aggregare la nostra antica associazione a quella della primaria di Roma per le tante Indulgenze a quella annesse, e come feci pure per fondare in nostra Chiesa quella in onore del SS.mo Cuore di Maria che seguì nell'anno 1830. Avuto che avrà da S. E. Rev.ma il necessario permesso, il Sig. Abate Rosmini con tutta facilità potrà servirlo sì per S.ta M.a *ad Pineam* [per il S. Cuore di Gesù], come per S. Eustachio pel Cuore di Maria»[24].

(S. Monte Calvario, 2 gennaio 1833); f. 1135: lettera di M.G. Guenzati al Loewenbruck (Arona, 10 febbraio 1833); f. 1139: lettera di M.G. Guenzati al Loewenbruck (Arona, 28 febbraio 1833); f. 1160: lettera di M.G. Guenzati al Loewenbruck (Arona, 28 dicembre 1834).

21 ASIC, A.G. 57, f. 1153: lettera di M.G. Guenzati al Loewenbruck (Arona, 29 giugno 1834). Cfr. anche f. 1159: lettera di M.G. Guenzati al Loewenbruck (s.d.; timbro: 11 dicembre [1834]).

22 ASIC, A.G. 57, f. 1164: lettera di M.G. Guenzati al Loewenbruck (Arona, 12 febbraio 1835). Cfr. anche f. 1168: lettera di M.G. Guenzati al Loewenbruck (Arona, 31 marzo 1835).

23 ASIC, A.G. 57, f. 1140: lettera di M.G. Guenzati al Loewenbruck (Arona, 3 giugno 1833); f. 1168: lettera di M.G. Guenzati al Loewenbruck (Arona, 31 marzo 1835).

24 ASIC, A.G. 57, f. 1166: lettera di M.G. Guenzati al Loewenbruck (Arona, 21 febbraio 1835). In realtà l'aggregazione all'arciconfraternita romana del Cuore di Maria non fu nel 1830, ma nell'agosto 1832, come sopra si è visto.

Intanto, fin dal 1834, si facevano più stretti i rapporti fra Rosmini e il confessore ordinario delle visitandine don Martinetti[25], che era spiritualmente diretto da Molinari[26]. Il 21 febbraio 1835, in occasione della nomina di Martinetti a Canonico della Collegiata di Arona, Rosmini gli scrisse un'affettuosa letterina e non mancò di inviare «umili ed ossequiosi saluti a cotesta Madre Superiora delle Salesiane»[27].

Nel 1836, terminato il periodo di 'superiorità' della Guenzati, fu eletta Carolina Emanuela Vismara, che fu superiora di Arona per due trienni (1836-1839 e 1839-1842). Nel suo primo triennio esercitò una certa influenza spirituale sul Monastero il barnabita Tommaso Ludovico Manini, allora poco più che trentenne (era nato a Reggio Emilia nel 1803) ma già di profonda esperienza pastorale: era stato per sei anni (1829-1835) parroco di S. Carlo ai Catinari in Roma e in quel periodo (nel 1832) aveva pure fondato il nuovo istituto religioso delle Figlie della Divina Provvidenza, per le quali aveva scritto *Massime e pensieri per il più perfetto adempimento della divina Volontà*. Trasferito a Torino come Superiore dello scolasticato teologico di S. Dalmazzo, il barnabita era entrato in relazione con le visitandine di Arona, ma poi il rapporto si interruppe perché nel 1839 il Manini andò a Parma come rettore del Collegio ducale «Maria Luigia»[28].

Sia pure in un modo meno intenso, continuò comunque, in quegli anni, la relazione delle salesiane con l'Istituto della Carità. Nell'agosto 1837, a causa di una sopraggiunta indisponibilità del Manini, Carolina Vismara si rivolse a Rosmini per avere un religioso che dettasse gli Esercizi spirituali[29].

[25] ASIC, A.G. 57, f. 1148: lettera di M.G. Guenzati al Loewenbruck (Arona, 22 aprile 1834).

[26] ASIC, A.G. 57, f. 1165: lettera di M.G. Guenzati al Loewenbruck (Arona, 15 febbraio 1835). In quel periodo Martinetti fece gli Esercizi Spirituali presso i Rosminiani: cfr. RADICE VI 1990, p. 139.

[27] EC, V, pp. 277-278; cfr. RADICE VI 1990, p. 149. Per i rapporti tra Martinetti e Rosmini nel 1836, cfr. RADICE VI 1990, pp. 240 e 265.

[28] ERBA 1973, 1978.

[29] ASIC, A1 – Teca 11, f. 432: lettera di C.E. Vismara a Rosmini (Arona, 30 agosto 1837).

Vi si prestò Molinari[30], che suscitò la piena soddisfazione della comunità, rivelandosi «persona, che essendo divota del nostro S. Padre [Francesco di Sales] ne possiede lo spirito»[31]. E proprio al Molinari scrisse la Vismara, nel gennaio 1839, appresa «la lieta notizia dell'approvazione fatta in Roma del Santo loro Istituto». In tale lettera la Madre Superiora affermava: «Noi abbiamo reso infinite grazie al Signore, che si è degnato coronare i loro desiderj, esaudendo le fervide preci di tante Anime Sante, alle quali univamo le deboli nostre, per ottenere un esito felice alla Causa del Loro Istituto, il quale ora bramiamo, che si estenda sempre più a maggior gloria di Dio». E aggiungeva, rivolta al Molinari: «Della P.V. a cui professiamo singolari obbligazioni, terremo particolar memoria, quest'essendo per noi un dolce dovere di gratitudine»[32]. Nel 1839, peraltro, religiosi dell'Istituto della Carità predicarono nel Monastero della Visitazione in giugno, per la festa del S. Cuore[33] e in settembre per gli Esercizi Spirituali[34].

Il 12 maggio 1842 fu eletta Superiora delle salesiane di Arona, Maria Gertrude Cerutti, che chiese allora al canonico Martinetti di essere il suo direttore spirituale[35]. Don Martinetti già da alcuni anni – e sicuramente dal 1840 – era un ascritto dell'Istituto della Carità[36]. Qualche giorno dopo la sua elezione, il 15 giugno 1842, la Cerutti chiese al Rosmini

[30] ASIC, A1 – Teca 11, f. 434: lettera di C.E. Vismara a Rosmini (Arona, 2 settembre 1837).

[31] ASIC, A1 – Teca 11, f. 436: lettera di C.E. Vismara a Rosmini (Arona, 28 settembre 1837).

[32] ASIC, A1 – Teca 11, f. 624: lettera di C.E. Vismara a G. Molinari (Arona, 8 gennaio 1839).

[33] ASIC, A1 – Teca 11, f. 438: lettera di C.E. Vismara a Rosmini (Arona, 7 giugno 1839).

[34] ASIC, A1 – Teca 11, f. 424: lettera di C.E. Vismara a Rosmini (Arona, 6 ottobre 1839).

[35] ASIC, A1 – Tomo XXI, P. II – 1846, f. 1022: lettera di C.A. Martinetti a Rosmini (Arona, 24 novembre 1845).

[36] *EC*, VII, p. 306.

che Francesco Puecher potesse recarsi ad Arona per una Confessione straordinaria delle visitandine[37]. Andò così ristabilendosi lo stretto rapporto del Monastero con i Rosminiani, continuato con la rielezione di Madre Cerutti a Superiora l'8 maggio 1845 e soprattutto rafforzato dalla richiesta che la Madre fece al Roveretano nel 1844 di «esser qual Padre dell'anima mia»[38]. Infatti, nel 1845, furono ad Arona Molinari (che predicò in febbraio)[39], Pagani (che confessò in aprile)[40], Toscani (che tenne in maggio il panegirico del S. Cuore, del quale si dirà), Paoli (che confessò in dicembre)[41]. E proprio in relazione al ministero di confessore del Paoli, Rosmini gli scrisse una significativa lettera che testimonia i sentimenti stessi del Roveretano:

«stimo bene darvi in iscritto alcuni avvisi, i quali sono: 1° temperate il difetto della lingua, la qual suol essere troppo spedita e scorrevole, il che dà l'apparenza di non so qual leggerezza; 2° parlate piuttosto poco e a proposito; 3° state avvertito di non entrare coi vostri consigli o parlari in alcuna collisione col confessore ordinario; 4° conciliate la stima e l'affetto delle Monache per la loro Superiora, cercando di togliere e di tagliare tutto ciò che vi può essere di bisbetico e di capriccioso nel carattere donnesco, inculcando sopra tutto la mortificazione come virtù oltremodo necessaria al buon ordine di una Casa religiosa; 5° le poche parole che voi direte sieno strettamente evangeliche, cioè volte ad insinuare l'amore di Dio e del prossimo senza più»[42].

[37] ASIC, A1 – Tomo XVIII – 1843, f. 181: lettera di M.G. Cerutti a Rosmini (Arona, 15 giugno 1842).

[38] ASIC, A1 – Tomo XIX A – M – 1844, f. 443: lettera di M.G. Cerutti a Rosmini (s.d.).

[39] ASIC, A1 – Tomo XXI, P. II – 1846, f. 984: lettera di M.G. Cerutti a Rosmini ([Arona], 10 febbraio 1845).

[40] ASIC, A1 – Tomo XXI, P. II – 1846, f. 999: lettera di M.G. Cerutti a Rosmini (Arona, 18 aprile 1845).

[41] ASIC, A1 – Tomo XXI, P. II – 1846, f. 1023: lettera di M.G. Cerutti a Rosmini (Arona, 14 novembre 1845); f. 1024: minuta della risposta di G.M. Toscani a M.G. Cerutti (Stresa, 16 novembre 1845).

[42] *EA*, III, p. 257 (lettera a Francesco Paoli: Stresa, 10 dicembre 1845).

Nel 1846 la Cerutti chiese ancora la presenza di religiosi dell'Istituto della Carità per lo 'straordinariato'[43]. Nel novembre 1847 Puecher predicò gli Esercizi Spirituali[44]. Peraltro, intensi e quasi affettuosi furono in quegli anni i rapporti delle visitandine con i religiosi Rosminiani, anche con coloro che non frequentarono Arona: per due volte – nel 1844 e nel 1846 – la Madre Cerutti fece tenere pratiche devote al S. Cuore per ottenere la guarigione del p. Giuseppe Roberto Setti[45].

Dopo essersi ammalata nell'autunno 1847, Madre Maria Gertrude Cerutti morì il 3 marzo 1848. Lasciava una Comunità di 24 professe di velo nero, 6 di bianco, 5 torriere, 4 postulanti per il Coro, qualche educanda e 2 figlie di servizio (dati del 1849). In quegli anni il Confessore ordinario era il canonico Martinetti e il Padre spirituale l'arciprete Lissandrini[46]: entrambi, come si è visto, ascritti dell'Istituto della Carità. La morte della Cerutti, se interruppe un intenso rapporto personale con Rosmini, non provocò tuttavia la fine delle relazioni tra il Monastero della Visitazione e l'Isti-

[43] ASIC, A1 – Tomo XXI, P. II – 1846, f. 1072: lettera di M.G. Cerutti a Rosmini (Arona, 29 maggio 1846); f. 1088: lettera di M.G. Cerutti a Rosmini ([Arona], 31 ottobre 1846).

[44] ASIC, A1 – Teca 11, ff. 473-474: lettera di M.G. Cerutti a Rosmini ([Arona], 6 novembre 1847); f. 475: lettera di M.G. Cerutti a Rosmini ([Arona], 18 novembre 1847).

[45] Il 22 ottobre 1844 la Cerutti scriveva a Rosmini: «Per l'ottimo Padre D. Setti il cui penoso stato mi riesce molto sensibile, farò fare dalla Comunità una Novena al SS. Cuore di Gesù, ed alla V. le nostra Sorella Alacoque, per ottenere se piace a Dio, il suo ristabilimento, il quale forse potrebbe contribuire alla Beatificazione della med. a Ven. le» (ASIC, A1 – Tomo XIX A – M – 1844, f. 448). Rosmini ringraziava per le orazioni (*ibidem* , f. 449, copia di minuta s.d.). Ancora il 29 maggio 1846, la Madre salesiana gli scriveva: «Oggi abbiamo terminata la divozione dei 6 Venerdì all'onore del SS. Cuore di Gesù, per implorare la guariggione o il miglioramento di salute del degno Padre Setti» (ASIC, A1 – Tomo XXI, P. II – 1846, f. 1072). Rosmini rispose ringraziando «sommamente della carità fattaci colla devozione de' sei venerdì» (*ibidem*, f. 1073: copia di minuta s.d.; ASIC, A1 – Teca A. R. autografi V°, f. 425: lettera di Rosmini: Stresa, 29 maggio 1846).

[46] AVA, Circolare a stampa: Arona, 24 novembre 1849.

tuto della Carità. Quando Angelica Rosmini, figlia della cugina Virginia, cominciò a maturare una vocazione claustrale[47], il Roveretano pensò di indirizzarla proprio al Monastero di Arona del quale aveva un «gran concetto»[48]. Si mise in contatto – nel 1850 – col Martinetti e con le stesse salesiane[49] e alla cugina, il 13 febbraio, scrisse a proposito di quella comunità religiosa:

«per riguardo allo spirito posso attestare che ivi è eccellente, avendo io stesso ed altri de' nostri aiutata la direzione spirituale di quelle religiose. Quanto all'educazione, è un monastero di persone tutte civili e doviziose. Quanto alla cura del corpo, so per esperienza propria quale attenzione e carità esercitino; lo so, dico, dalle squisitezze che ci mandano qui, ogniqualvolta sentono che alcuno di noi è un poco incomodato: talché verrebbe quasi voglia di mettersi a letto in sì buona vicinanza»[50].

In realtà Angelica Rosmini non entrò nel Monastero della Visitazione di Arona ma in quello di Milano.

È da ricordare, infine, che Rosmini, già ammalato, non mancò di accogliere la supplica che gli veniva da Arona, in occasione della legge piemontese del 1855 che sopprimeva molte comunità religiose del Regno di Sardegna, e scrisse al marchese Giuseppe Arconati, il quale parlando col Cavour, riuscì a salvare il Monastero[51].

2. *Maria Gertrude Cerutti*

Nel suo contributo al volume per il primo centenario della nascita di Rosmini, Antonio Fogazzaro notava:

[47] *EC*, X, pp. 119-120; EA, III, pp. 447-449.

[48] *EA*, III, pp. 537-538.

[49] *EC*, X, pp. 747-749.

[50] *EC*, X, p. 726.

[51] *EC*, XII, pp. 549, 553, 557-559. Cfr. [PAGANI]-ROSSI 1959, II, pp. 453-454.

«Rosmini è stato un grande asceta ... Il suo non fu l'ascetismo presuntuoso che mira a edificare il prossimo, che si riflette con intenzione nelle attitudini della persona, nel modo di guardare, nel tono untuoso della voce. Non fu l'ascetismo gretto che, sempre in allarme, vede dappertutto mali e pericoli, riprova senza ragione oneste abitudini della convivenza civile, conduce a selvatichezza. Rosmini fu sempre inteso a edificare se stesso anziché gli altri, visse povero nello spirito, s'impose la maggiore semplicità».

Dopo queste felici ed acute osservazioni, lo scrittore vicentino aggiungeva:

«Neppure fu il suo l'ascetismo lezioso che ci viene di Francia e inventa nuove minute divozioni ogni giorno. Rosmini si teneva stretto alle grandi, antiche divozioni pubbliche della Chiesa quali si contengono ne' massimi libri di lei; *tesoro infinito*, diceva. Certe aberrazioni dello spirito ascetico lo ferivano. Convien vedere nel suo epistolario con quanta sapienza religiosa, con quanto garbo fa intender ragione a una buona monaca, di maggior zelo che giudizio, tutta infervorata di fantasie mistiche ... Egli demolì pian piano l'edificio fantastico dell'ardente suora con parole tanto ragionevoli che nulla di ragionevole gli si poteva opporre, tanto pie che anche una monaca doveva riconoscerne l'autorità, tanto acute e fini ch'ella ne fu punta, indovinò forse nel suo consigliere un sorriso interno e lo giudicò più dotto che santo»[52].

La monaca poco giudiziosa e infervorata di fantasie, alla quale si riferiva Fogazzaro, era madre Gertrude Cerutti. Tale severo giudizio contrasta singolarmente con le parole che ebbe Rosmini stesso nel ricordare la monaca, ormai scomparsa. Il 26 novembre 1849, presentando – come si è visto – ad Angelica Rosmini il Monastero di Arona, egli scriveva: «io dirigeva per lettere la superiora defunta già da molti anni: ella era una santa, anzi aveva de' doni straordinari»[53]. Non è da credere che questo riconoscimento di santità fosse comune e ricorrente da parte di Rosmini, il quale anzi non mancava di ammonire ricordando l'«esempio di mona-

[52] FOGAZZARO 1897, pp. 36-37.

[53] *EA*, III, p. 537.

che prese dalla velenosissima e diabolica ambizione di passare per sante»[54].

La lettura delle sole lettere di Rosmini (peraltro nell'edizione non sempre completa e precisa dell'*Epistolario* edito) può in effetti condurre in errore e portare a valutazioni scorrette e inadeguate della personalità spirituale di madre Cerutti. Certamente il suo rapporto con Rosmini non fu paritario: non fu il confronto tra due figure, due spiritualità, due esperienze di pari grandezza, come era stato invece per il rapporto del Roveretano con la Canossa. Tuttavia madre Cerutti fu una monaca di esemplare vita religiosa, fu una visitandina di intensa pietà, fu una donna di ricca ed esuberante interiorità[55].

Carolina Cerutti era nata il 7 ottobre 1802 a Milano. Educata dalle suore della Visitazione di S. Maria di Soleure in Svizzera, decise di farsi anche ella visitandina ed entrò nel Monastero di Arona. Prese il nome di Maria Gertrude ed emise i voti religiosi l'8 ottobre 1827. Dal 1839 fu economa del Monastero e consigliera della Superiora, la madre Carolina Emanuela Vismara. In quegli anni cominciò ad occuparsi del restauro della Chiesa esterna, che fu poi terminato quando ella era già superiora (fu eletta, come si è detto, il 12 maggio 1842): la consacrazione solenne della Chiesa ebbe luogo il 29 settembre 1844. Poco prima di morire, fece erigere nel Chiostro un oratorio in onore dei S. Cuori di Gesù e di Maria. Il lungo necrologio che fornisce queste notizie biografiche della religiosa, ne sottolinea le doti di governo, la prudenza e la generosità[56], nonché l'attenzione alle Sorel-

[54] *EA*, III, p. 478.

[55] È impossibile in questa sede offrire una ricostruzione organica e particolareggiata della vita spirituale e della personalità religiosa di Maria Gertrude Cerutti. Rimando, pertanto, a un mio prossimo lavoro, che porterà un contributo in questo senso: contributo che, peraltro, non mi pare inutile ai fini della storia della spiritualità in Italia, nella prima metà dell'Ottocento.

[56] Nel necrologio si legge infatti: «Sa grande aptitude pour le gouvernement, ses rares talens, sa prudence, la bonté et la générosité de son coeur qui éclataient dans sa conduite, malgré le soin qu'elle avait de se cacher,

le malate e ai poveri. Sul piano della pietà, indica invece l'esercizio continuo della presenza di Dio, il quarto voto «del più perfetto» (comportarsi secondo ciò che si ritiene di volta in volta più perfetto), che ella molto presto desiderò di emettere, finché non le fu concesso dalla Madre Maria Gabriella Guenzati, e soprattutto l'umiltà:

«La vertu qui reluisait le plus en notre chère Mère Marie Gertrude était l'humilité ... Elle n'avait aucune estime d'elle même, et se croyait fort sincèrement capable de rien, on a trouvé quelques unes de ses souscriptions en ces termes: l'*Indigne néant* ... L'intime persuasion de sa misère et de son néant, la portait à une grande défiance d'elle même, et l'attachait si étroitement à l'obéissance qu'elle y soumettait jusque ses pensées; aussi qu'elle ouverture de coeur n'avait-elle pas envers ses Supérieures, elle leur manifestait son ame avec une candeur et une simplicité tout à fait enfantines, et disait qu'elle trouvait une grande sureté et tranquillité intérieure en suivant non seulment leurs ordres et leurs avis, mais encore leurs opinions et leurs sentimens»[57].

Il necrologio aggiunge anche che fu favorita da grazie e consolazioni interiori. Effettivamente tali grazie dovevano apparire abbastanza singolari e i suoi direttori spirituali le ingiunsero di metterle per iscritto. Ella stese così un cospicuo numero di monoscritti autobiografici, che probabilmente bruciò prima di morire. Non ne resta infatti traccia nell'archivio del Monastero, dove si conserva solo una Memoria molto più tarda, dei primi del Novecento, che potrebbe però anche essere una copia parziale di uno scritto precedente, sostanzialmente fondato su una testimonianza diretta. In tale Memoria la madre Cerutti è presentata come «un'anima che per lo spazio di 12 anni incirca condotta da Dio in mezzo a mille contradizioni, pene, aridità, tentazioni, con inviolabili fedeltà a' (suoi) doveri del suo stato; venne alla fine grado a grado innalzata a quella maggiore unione

lui augmentèrent l'estime dont elle jouissait déjà même auprès des personnes les plus distinguées par leur rang et leur doctrine, qui admiraient en elle l'assemblage de tant d'hereuses qualités de nature et de gràce» (AVA, Necrologio a stampa di Madre Maria Gertrude Cerutti, p. 10).

[57] AVA, Necrologio a stampa di madre Maria Gertrude Cerutti, p. 12.

d'amore con Essolui, a cui colla divina grazia si possa su questa misera terra arrivare»[58].

Dal 1832 al 1835 Suor Gertrude fu diretta dal Loewenbruck. A lui chiese un parere sull'emissione del voto del più perfetto[59] e, soprattutto, lo consultò in merito a certe interne consolazioni e immaginazioni straordinarie, che non sapeva se considerare ispirazioni divine o illusioni fantastiche[60]. Insoddisfatta della troppa bontà del confessore ordinario (il Martinetti) nei suoi confronti, ella si rivolgeva con fiducia al Loewenbruck. Il sacerdote lorenese, a sua volta, voleva da lei buona volontà e vera umiltà[61] e le suggeriva di aprirsi con totale sincerità alla Madre Superiora (la Guenza-

[58] AVA, Manoscritto (Riguardante la *Madre Cerutti*).

[59] L'8 maggio 1832 la Cerutti scriveva al Loewenbruck: «Essendo già da qualche tempo nuovamente, e con più forti impulsi, inspirata di far il voto di operare sempre quello che crederò il più perfetto, desidererei che V.S. M.to Rev.da m'indicasse sopra ciò il suo Parere, e se le sembra Volontà di Dio ch'io lo faccia o seppure sia soltanto effetto della mia imaginazione troppo fissa in ciò che le si presenta» (ASIC, A.G. 57, f. 1099).

[60] In una lettera senza data, ma – probabilmente – del 1832 o 1833, Suor Cerutti scriveva a Loewenbruck: «Nuovamente la supplico ad aver la bontà di dirmi, senza aver un riguardo, per carità e per amor di Dio, e della SS.ma Vergine, il suo sentimento, s'Ella crede ch'io sia illusa, od una imaginaria, ovvero se le cose che provo possono venire da Dio, io l'assicuro che sono prontissima a sottomettermi alla di Lei decisione ... Il molto Rev. do nostro Confessore mi ha sempre detto di non temere, che sono guidata dallo Spirito di Dio. In quanto a me s'io considero le mie interne disposizioni, i buoni desiderj che ho, e molto più la pace soavissima la tranquillità perfetta che dal momento, che cominciai ad aver di queste cose straordinarie, si è come impossessata del mio spirito, e del mio Cuore, e che tuttora godo con mio gran contento, non posso pensare, se non che Dio solo può operare simili cose in me. Ma se rifletto alla mia cattiva vita passata e presente, ed alla superbia che sento in me stessa, mi sembrano cose incompatibili le une colle altre, perché io penso che se veramente venissero da Dio a quest'ora dovrei essere Santa, od almeno, con tanti speciali favori, ben diversa da quella che sono onde temo che non sieno che imaginazioni od illusioni» (ASIC, A.G. 57, f. 1118).

[61] ASIC, A.G. 57, f. 945: lettera di G.B. Loewenbruck a M.G. Cerutti (s.l., 2 gennaio 1833).

ti)[62]. Il rapporto di direzione spirituale si concluse nell'estate del 1835, quando Loewenbruck lasciò il Calvario per recarsi in Savoia, dove una piccola comunità di religiosi dell'Istituto della Carità si stabiliva nell'abbazia di Tamié.

Dagli ultimi mesi del 1835 cominciò invece un intenso rapporto di suor Maria Gertrude col barnabita Tommaso Manini: conosciuto come confessore straordinario, ma via via sempre più apprezzato e ricercato come guida spirituale, tanto da giungere a chiedergli di poter emettere un quinto voto di ubbidienza nei suoi confronti[63], come ella poi in effetti fece[64]. Nelle lettere al religioso, la Cerutti si firmava «figlia secondogenita», alludendo ad una primogenitura che forse sarebbe spettata alla Madre Superiora (la Guenzati o, più probabilmente, la Vismara). Scriveva dunque, dopo aver parlato del Manini e della Madre: «udii distintamente queste parole [:] voi dovete essere tre cuori uniti»[65]. E, in una successiva lettera, aggiungeva: «ho protestato al mio Signore, che tutto quello che faccio per me, intendo altresì farlo per Lei, e per la Madre, e sebbene non volessi, parmi che non potrei fare diversamente per un certo sentimento interiore, che mi spinge a pregare per loro, e che unisce ogni dì maggiormente il mio Spirito al loro, di modo che sembrami non ne faccia che un solo»[66]. Manini, intanto, ebbe modo di conoscere personalmente e di apprezzare Rosmini, il quale fu ospite dei barnabiti di S. Dalmazzo, a Torino, dall'ottobre al dicembre 1836[67]. Sulla scorta di questa amicizia, egli

[62] ASIC, A.G. 57, f. 1108: lettera di M.G. Cerutti a Loewenbruck ([Arona], 22 marzo 1835).

[63] ASIC, A1 – Teca 11, f. 551: lettera di M.G. Cerutti a T. Manini (s.d.); ff. 555-556: lettera di M.G. Cerutti a T. Manini ([Arona], 16 novembre 1836).

[64] ASIC, A1 – Teca 11, f. 578: lettera di M.G. Cerutti a T. Manini ([Arona], 24 aprile 1837).

[65] ASIC, A1 – Teca 11, f. 552: lettera di M.G. Cerutti a T. Manini (s.d.).

[66] ASIC, A1 – Teca 11, f. 560: lettera di M.G. Cerutti a T. Manini ([Arona], 16 gennaio 1837).

[67] RADICE VI 1990, pp. 257, 320, 324.

chiese pure al Roveretano di far riavere alla Cerutti otto o dieci libretti manoscritti (diari spirituali o giornali dell'anima), che ella aveva, a suo tempo, affidato al Loewenbruck e che erano rimasti al Calvario.

La visitandina scriveva al direttore spirituale che l'Umanità di Cristo era stata, negli ultimi sei anni, l'oggetto di ogni sua consolazione[68] e faceva pure riferimento, nelle sue lettere, agli scritti di S. Teresa e di Susone. Il Manini le inculcava semplicità e una devozione incentrata su «Dio solo e Dio puro», per giungere a un perfetto spogliamento interiore[69]. Le faceva pure dono di un'immagine (o dell'indicazione di un'immagine già presente nel Monastero) del S. Cuore[70] e le suggeriva la pratica delle «33 offerte del SS. Cuore»[71]. Anche nel caso del barnabita, peraltro, il suo trasferimento a Parma interruppe l'opera di direzione spirituale della visitandina di Arona.

Al momento della sua elezione a superiora del Monastero, nel 1842, la Cerutti – come si è già detto – chiese al Martinetti (confessore ordinario della comunità) di dirigerla spiritualmente. Ma poi, nel 1844, ella stabilì pure un singolare rapporto, se non di vera e propria direzione, certo di guida e di consiglio nelle cose dello spirito, con Rosmini: un rapporto non fondato sulla consuetudine al confessionale, ma che si realizzava per lettera[72]. Tuttavia, ancor prima di entrare in più stretto contatto con lui, Gertrude Cerutti aveva già da tempo, ovviamente, sentito parlare del Roveretano. In una lettera del 26 maggio 1845, ella infatti ricordava:

[68] ASIC, A1 – Teca 11, f. 556: lettera di M.G. Cerutti a T. Manini ([Arona], 16 novembre 1836).

[69] ASIC, A1 – Teca 11, f. 571: lettera di M.G. Cerutti a T. Manini (Arona, 27 febbraio 1837).

[70] ASIC, A1 – Teca 11, f. 584: lettera di M.G. Cerutti a T. Manini ([Arona], 3 luglio 1837).

[71] ASIC, A1 – Teca 11, f. 597: lettera di M.G. Cerutti a T. Manini ([Arona], 2 novembre 1837).

[72] *EC*, IX, p. 57; ASIC, A1 – Tomo XIX, A – M, 1844, f. 328 (448): lettera di M.G. Cerutti a Rosmini ([Arona], 22-23 ottobre 1844).

«per molti anni ... sovente udiva parlare della sua rara scienza e dottrina da varie persone massime secolari, cui non curandosi di santità straordinaria, non facevano di essa menzione, onde incominciai a temere che la P.V.R. fosse più dotta che santa, e l'anima mia che desiderava ch'Ella possedesse la santità simile a quella di S. Benedetto, S. Ignazio etc. se ne affliggeva assai; ... approfittava d'ogni occasione per interrogare, e mi consolava udendo sempre risposte a seconda delle mie brame; a poco a poco mi trovai libera da questa tentazione, ... considerandola io come uno dei principali istrumenti nella Chiesa di Dio, per l'aumento della sua divina gloria»[73].

La Cerutti cercava in Rosmini una guida sicura a cui poter manifestare le sue «stravaganti fantasie» per ricevere lumi. Ella dunque proponeva al Roveretano di trasmettergli tutti i suoi diari manoscritti, ma Rosmini rispondeva che non era necessario e che gli bastava un breve ragguaglio[74]: questo «ragguaglio» è, ora, tutto ciò che ci resta sull'evoluzione spirituale della Cerutti e riveste, dunque, una certa importanza e un notevole interesse. Lo scritto esordiva ricordando l'uscita di Carolina dal Monastero dove era stata educata, all'età di tredici anni, e la vocazione a prendere il velo, all'età di diciotto. I primi anni, dopo la professione, trascorsero nel desiderio di servire Dio da vera religiosa, praticando scrupolosamente l'obbedienza.

«I SS. Esercizi fatti nel 1830, in ottobre, mi arricchirono della presenza dell'Umanità SS. di N. Signore G.C. sensibile quasi sempre, da cui provenivami delizie inesplicabili. Ora in un modo ora in un altro, il mio buon Signore mi era presente; con esso trattava colla più intima e rispettosa confidenza ... Sei anni circa continuai

[73] ASIC, A1 – Tomo XXI, P. II – 1846, f. 776 (1004): lettera di M.G. Cerutti a Rosmini ([Arona], 26 maggio 1845). A questo proposito Rosmini le rispondeva, il 9 giugno 1845: «Quanto poi al timore di offendermi col dirmi di aver Ella pensato che io fossi più dotto che santo, mi ha fatto proprio ridere. Pur troppo Ella non ha fatto un giudizio falso! Sebbene Ella non deve né pur credere alle persone che Le parlano della mia dottrina; perché il vero è che sono ignorantissimo in tutta l'estensione del termine» (*EC*, IX, p. 327).

[74] ASIC, A1 – Teca A. R. – autografi V°, f. 349: lettera di Rosmini a M.G. Cerutti (Stresa, 24 ottobre 1844).

in tale stato, nel principio de' quali ebbi l'ispirazione di far il Voto del più perfetto, e dopo un anno e mezzo, direi, di prova, ebbi dal Confessore e dalla Superiora il consenso di farlo ... Sembrami ancor di presente, che le mie fantasie, od immaginazioni, così si appellavano dalle mie Guide, fossero un quadro, per così dire, rappresentante l'interna mia vita, passata, presente, e qualche poco dell'avvenire, sotto varie figure e simboli, di cui erami data la spiegazione»[75].

Dal 1836-37 al 1839, la Cerutti fu soggetta a molte e diverse tentazioni che la angustiavano.

«Dal 1839 al principio del 1842 non ebbi più, o ben poche tentazioni ma soffrii inesprimibili pene interne, di oscurità, arridezze di spirito, abbandoni e desolazioni, violenti desiderii d'unione con Dio, timori d'esserne abbandonata ... Una stretta continua unione di spirito col mio Signore, di cui fui graziata in novembre 42 sgombrò dall'anima mia ogni pena, ogni agitazione, e direi ne scacciò ogni passione, inquietudine etc. d'indi in qua, una perfetta calma sempre vi regnò e vi regna stabilmente ... In questi due anni parvemi molte volte vedere, una specie di Sole, in cui ravviso Dio; ebbi alcune cognizioni della SS. Trinità, del Mistero dell'Incarnazione, della Dignità e Prerogative di M.a SS.ma. In esso Sole, veggo, le creature tutte, le Verità di nostra S. Religione, parmi comprendere la conessione de' Misterj della nostra S. Fede»[76].

Con una considerazione conclusiva, Madre Cerutti osservava:

«Ravviso alcune volte la vita mia passata sotto tre aspetti, e trovo d'aver senz'essermene avveduta percorse tre vie: non contando gli anni miei prima di mia vocazione Religiosa, dalli 18 anni circa, di mia età alli 26 lentamente migliorai mia vita procurando una gran fedeltà alla grazia, e ciò si fu, in mezzo a grande cecità ed ignoranza, e debolezza spirituale. Negli anni consecutivi spinta, e circondata di grazie, camminai più velocemente nella via dello Spirito, ma come avviluppata fra mille lacci, d'amor proprio, d'attacchi di vani timori da cui, come da sottili fili, veniva mio malgrado quasi

[75] ASIC, A1 – Tomo XIX, A – M, 1844, ff. 451-452: manoscritto di M.G. Cerutti per Rosmini ([Arona], 28 ottobre 1844).

[76] ASIC, A1 – Tomo XIX, A – M, 1844, ff. 453-454: manoscritto di M.G. Cerutti per Rosmini ([Arona], 28 ottobre 1844).

inceppata. Dagli Esercizi poi del *42* innanzi, trovomi come sotto un nuovo cielo, in cui l'orizzonte sempre sereno viene illuminato dal Sole di Giustizia: veggo quivi immensi spazj di Luce: trovasi l'anima mia sola, col suo Divin *Tutto*, a cui collo spirito sta mai sempre unita ... La volontà credo siasi perduta in Dio – possa non esser questa una bella illusione senz'effetti. Ecco in breve lo stato dell'anima mia»[77].

Nel «ragguaglio», Madre Cerutti informava pure Rosmini delle sue letture. Ella aveva letto, dunque, oltre a vite di santi, le opere di S. Teresa, di S. Giovanni della Croce e – dopo essere stata eletta Superiora – i *Direttorii* di Scaramelli e Castelvetere: tutte opere, peraltro, la cui lettura ella stessa non permetteva alle sue Sorelle. A proposito del *Direttorio* del Castelvetere, osservava di avervi trovato «minutamente espresso tutto quello che aveva esperimentato di varie sorta d'orazione etc. (eccetto tutte le esteriorità di visioni etc.)»[78].

Rosmini dunque non lesse subito i numerosi manoscritti autobiografici (oggi perduti) della visitandina di Arona. Fu solo nel novembre 1845 che, anche per le insistenze del canonico Martinetti[79], egli ne prese visione. Il suo giudizio fu, in generale, positivo[80]. Vi aggiunse però anche alcune «poche osservazioni» e cioè:

[77] ASIC, A1 – Tomo XIX, A – M, 1844, ff. 457-458: manoscritto di M.G. Cerutti per Rosmini ([Arona], 28 ottobre 1844).

[78] ASIC, A1 – Tomo XIX, A – M, 1844, ff. 454-455: manoscritto di M.G. Cerutti per Rosmini ([Arona], 28 ottobre 1844).

[79] Il 24 novembre 1845 A.M. Martinetti scriveva a Rosmini: «Invero quando questa buon'anima si mise totalmente sotto la mia direzione, (e fu quando venne eletta a Superiora in maggio 1842) io provai della pena non leggiera permettendole di scrivere le sue cose, li suoi lumi: ma sul riflesso, che le Superiore deposte, ed alcuni ben illuminati Confessori Straordinarj ve l'avevano obbligata, ho stimato di lasciarla continuare. Adesso poi trovo necessario, che si consulti con persona per ogni rapporto di me migliore: onde prego V. R. a trovare il tempo per soddisfarla. In quanto a' caratteri di spirito buono, io ve li trovo tutti, e ad ogni passo si manifestano ne' suoi scritti, e più nella sua condotta, per la quale invero la è *lux supra candelabrum posita, et lucet omnibus, quia in domo sunt*» (ASIC, A1 – Tomo XXI – P. II – 1846, f. 794 [1028]).

[80] Scriveva infatti: «Restituisco i manoscritti favoritimi, pieni di fervorosi sentimenti, pe' quali ho lodato il Signore da cui provengono. Avendo-

«La prima, che, per altro calcolo poco o nulla riguarda certe espressioni colle quali Ella sembra di credere che in certi stati in cui Le avviene di trovarsi, le potenze del suo spirito sieno oziose; il che non è, mancando solo l'*avvertenza* delle loro operazioni, ed essendo l'oggetto, in cui sono occupate, generale, onde non ammette discorso e distinzioni ... La seconda è più importante, ed è, che mentre in descrivere certi sentimenti avuti si diffonde notabilmente, pare che mostri della ripugnanza ad esprimersi francamente, ed interamente sopra certe altre cose più necessarie a sapersi per chi la deve guidare e questi sono massimamente tutti quei luoghi, ne' quali tocca sembrarle che Iddio voglia da Lei qualche impresa misteriosa da compirsi fuori del suo Monastero»[81].

L'intento di Rosmini, nella sua opera di guida, era quello di rafforzare nella religiosa la tranquillità d'animo: rassicurandola rispetto al dubbio se era o no una visionaria[82], ma

meli Ella mandati per ubbidire al suo Direttore, il quale pure mi prega di dare il mio parere sulle cose in essi contenute, riconoscendo prima di tutto la mia poca perizia, glielo esporrò con tutta la dovuta sincerità. In generale non dubito punto dire, che Ella si trovi, per misericordia del Signore, in sulla buona via, per la quale non è a pensare altro se non che a tirare avanti con prudenza e semplicità. Non disapprovo adunque che continui a scrivere quanto passa nell'anima sua, per sua propria edificazione, e per informazione di quelli che La debbono guidare nel suo cammino» (*EC*, IX, p. 197: la lettera, in questa edizione, è erroneamente datata 20 gennaio 1845, in realtà è del 3 dicembre 1845: cfr. ASIC, A1 – Teca A. R. autografi V°, f. 395).

[81] Rosmini continuava poi: «Fino a tanto che si tratta di opere buone, specialmente riguardanti alla carità del prossimo, da farsi restando Ella nel luogo dove Iddio l'ha collocata, converrà esaminare le cose per minuto, ma poi non ci sarà forse difficoltà. Ma non così la penso, se si trattasse di dovere uscire dal luogo, in cui ora felicemente si trova: perocché, già per questo solo, la cosa dovrebbe tenersi per sospetta, fino a tanto che Iddio non desse delle prove palmari della sua volontà, per esempio, che il Papa gliel'ordinasse; il che non è per ora verisimile. Su di questa materia dunque trovo necessario che Ella ponga ogni cura ad esprimere, e manifestare distintamente ciò che passa nell'anima sua, essendo il punto più importante per chi La deve dirigere; a meno che, Ella deponesse ogni pensiero di ciò, e la cosa finisse così» (*EC*, IX, p. 198).

[82] Il 3 aprile 1846 Maria Gertrude Cerutti scriveva a Rosmini: «l'idea d'essere infatti, quale mi si disse [da Martinetti], visionaria, inquieta e puntigliosa, e di dispiacere perciò al Signore, mi ha tormentata non poco» (ASIC, A1 – Tomo XXI, P. II – 1846, f. 816 [1058]). Rosmini le rispondeva, lo stesso giorno, cercando di rassicurarla, ma senza contrastare i pareri del direttore spirituale ordinario (Martinetti): «Con tutta

anche operando un attento discernimento di tutti i pensieri, movimenti interiori, ispirazioni che ella provava. In ciò egli era delicato e discreto, ma anche fermo e sicuro, istruendo la visitandina sul controllo della fantasia[83] e su una serena vigilanza rispetto alle illusioni[84]. Si trattava di portare ordine, con spirito d'intelligenza, in una vita interiore così rigogliosa da rischiare di apparire, alla stessa monaca e ai suoi direttori, quasi un ginepraio inestricabile. Il 20 marzo 1846, Rosmini le scriveva:

pace e tranquillità di spirito vada innanzi all'amore del suo Signore, non importandogli d'altro che di amar ogni dì più il Signore ... Abbiamo presenti quelle parole di Gesù Cristo: 'I veri adoratori adoreranno il Padre in ispirito e verità'. Se il suo confessore La crede visionaria, non si rattristi; perché l'essere visionaria senza cessare di amar Dio non pregiudica all'anima. E qual uomo mai può dire di non essere soggetto a qualche illusione, o a qualche gioco di fantasia? Ma noi possiamo anche servirci delle nostre fantasie per amare più il Signore e tanto basta. Niente può nuocere a chi ama il Signore, e lo ama chi pratica l'umiltà: poiché val più un grado di umiltà, che cento di fervore» (*EC*, IX, p. 526).

[83] Il 9 giugno 1845, Rosmini scriveva alla Cerutti: «Quanto a ciò che mi domanda 'se possa seguire l'interno attraimento nel trattenersi con Dio', posto che questo non La disturba dai suoi doveri di Superiora, né Le toglie tempo alle cure dovute al Monastero, lo faccia pure; ma avverta di stare sempre in diffidenza grande di tutto ciò, in cui potesse accorgersi che giuoca alquanto la fantasia; tenendosi sempre alle parole di Cristo, ed alle solide virtù evangeliche, unica cosa che dobbiamo illimitatamente desiderare, nulla essendo i diletti spirituali senza di queste» (*EC*, IX, p. 327).

[84] Il 13 marzo 1846, Rosmini scriveva alla Superiora del Monastero di Arona: «molti pensieri vengono dalla nostra natura, e ... possono anche venire dal demonio, benché questi non possa nuocere, senza nostro consenso. Ella sa che gli stessi santi Profeti non sempre parlavano per ispirazione, non tutti i loro pensieri venivano immediatamente da Dio. Ella ben sa ancora che non vi è nessuno al mondo senza peccato, come dice la Scrittura, e senza pensieri non si dà peccato; onde se abbiamo dei difetti, egli è certo, che i pensieri, che ad essi si riferiscono come loro principj, non vengono da Dio, che è il fonte di ogni santità ... Già Le ho detto ancora che ci possono essere delle immaginazioni nelle cose sue, e, se vuol anche delle illusioni; ma che queste non Le possono fare alcun male all'anima, la quale coll'umiltà e confidenza in Dio, e coll'ubbidienza evita qualunque pericolo, e cammina sicura. Vada avanti tranquillamente nell'amore del Signore e nella carità del prossimo e non si curi d'altro; contentandosi di esaminare se [i pensieri] sono buoni e ragionevoli, ovvero se sono cattivi o arbitrarj» (*EC*, IX, pp. 508-509).

«quand'anco Ella prendesse degli inganni e delle illusioni, questi sarebbero innocenti, e non Le potrebbero fare alcun danno all'anima, fino che non entra in essa alcun pensiero di superbia, di vanità o d'altra passione ... non è necessario attribuire ad inganno di fantasia i sentimenti che si concepiscono nell'orazione: giova lasciarli stare come sono aiutandosi con essi ad amare di più e servire meglio il Signore. Per distinguere tuttavia quello che è inutile sapere da quello che è utile, si serva di questa regola. 'L'amore di Dio viene sempre da Dio, sia che quest'amore si manifesti sotto forma di fede, o sotto quella di speranza, o sotto quella di carità. Questo, ma questo solo è necessario attribuirlo a Dio, e a noi stessi. Ma tutto il resto, le immagini, le figure, le voci interne ecc. non è necessario attribuirle a Dio, ma lasciarle senza portarne giudizio, procurando solo che non introducano in noi nessun effetto riprovevole, ed anzi facendole servire ad accrescere il nostro amore; il qual solo è bene, del quale solo ci deve importare, e non del resto'»[85].

Se questa era una norma di orientamento, il Roveretano, già in una sua lettera dell'8 maggio 1845, aveva suggerito un criterio di impostazione ordinativa generale:

«essendovi due ordini di cose, quello della natura e quello della grazia, nel quale siamo entrati mediante il sacramento del Battesimo; e nell'uno e nell'altro ordine Iddio opera secondo certe leggi. Perciò tutti i buoni riflessi, i pii sentimenti, i lumi spirituali, i desiderj ardenti della divina gloria, sono cose che appartengono all'ordine soprannaturale, in cui si trovano tutti i cristiani, e nel quale Iddio opera secondo leggi fisse senza miracoli, dicendo S. Paolo che 'l'uomo, senza il divino ajuto, non può né pure dire Gesù'; e conseguentemente a quest'ordine soprannaturale appartengono tutti i meriti delle azioni che i cristiani cattolici fanno in grazia di Dio, e specialmente le orazioni e le grazie spirituali che ne ricevono»[86].

E l'8 marzo 1847, unendo la norma di orientamento con il criterio di impostazione ordinativa, affermava «doversi distinguere quei sentimenti che appartengono alle virtù evangeliche, come sono l'umiltà, la carità, la mansuetudine, la pazienza, l'annegazione, la semplicità, ecc. (e tutti questi sentimenti vengono certamente da Dio, e sono altrettante

[85] *EC*, IX, p. 518.

[86] *EC*, IX, p. 297.

parole di Gesù Cristo, o del suo santo spirito), da quei sentimenti particolari di fatti, di rappresentazioni, d'imagini, ecc. i quali per se stessi non appartengono alla dottrina propria di Gesù Cristo, né sono quelli che migliorano e perfezionano formalmente l'anima». E aggiungeva conclusivamente:

«È dunque mio avviso che que' primi sentimenti si debbano sempre accogliere con gran diligenza e gusto come veri tesori spirituali, perché con essi s'accoglie veramente la viva parola del Signore o il santo suo spirito. All'incontro de' sentimenti della seconda specie non sia da fare gran caso, lasciandoli andare e venire, posto che non sono cattivi, ma né pur loro credere di soverchio; anzi non aver né manco troppa curiosità di saperne il fermo. E questo esige anco lo studio della perfezione ... Quali sono i beati? Sono quelli, dice Gesù, che ascoltano la parola di Dio e la custodiscono. E che cosa è la parola di Dio se non que' sentimenti di prima specie che dicevamo? Ecco adunque dove sta il nostro tutto ... Vada dunque avanti allegramente»[87].

Rosmini suggeriva semplicità[88] e umiltà[89] nella vita spirituale. Consigliava perciò di leggere autori ascetici piuttosto che mistici[90]. Dissuadeva dal permettere alle Suore pratiche di

[87] *EC*, IX, pp. 756-757.

[88] Si veda la lettera di Rosmini alla Cerutti del 25 luglio 1845 (*EC*, IX, p. 359).

[89] Molto bella e significativa, in questo senso, era la lettera che Rosmini indirizzava alla Cerutti da Verona, il 22 settembre 1847 (*EC*, X, pp. 143-144).

[90] Fin dal 17 novembre 1844, Rosmini aveva scritto alla Cerutti: «Ella mi domanda consiglio intorno alle letture che mi sembrassero a Lei più convenienti, e glielo darò in breve. Nessun autore di mistica, né pure le opere tanto pregevoli di S. Teresa. Tutto ciò che dicono gli autori che trattano degli stati d'orazione, e delle divine operazioni nell'interno dell'anima, può essere utilmente studiato dai Direttori per altrui direzione; ma è di poco profitto, di grande imbarazzo, di difficile intelligenza, ed anche di pericolo alle anime che quelle dottrine vogliono applicare a sé stesse. Il mio e suo S. Francesco raccomandava oltremodo la semplicità in trattando con Dio, e cogli uomini; e v'ha gran pericolo di perderla avvolgendosi nelle sottigliezze della mistica. Egli è assai meglio amare, contemplare, pregare il Signore col menomo possibile ritorno sopra di sé stessi, su ciò che avviene nell'anima nostra, o che fa l'anima nostra ... Esclusi i mistici, a Lei sono già noti i più sicuri ascetici e non dubito che

penitenza troppo rigide[91]. Del resto era molto esplicito e fermo nel giudicare come falsi e ispirati dal demonio, i pensieri che portavano a immaginare di riformare la Chiesa[92] o, più semplicemente, di governare una grande famiglia religiosa[93], uscendo dal Monastero[94].

ne sia riccamente fornita. Mi restringerò adunque a darle un sol consiglio, quello di leggere abitualmente il *Nuovo Testamento*, specialmente le proprie parole di nostro Signor Gesù Cristo» (*EC*, IX, pp. 98-99). La Cerutti ritornava ancora sull'argomento, con una lettera senza data (ma degli ultimi giorni di gennaio del 1845): ASIC, A1 – Tomo XXI – P. II – 1846, ff. 980-981; Rosmini le rispondeva il 31 gennaio (ASIC, A1 – Teca A. R. autografi V°, f. 368). La questione ricompariva in una lettera della Cerutti del 13 aprile 1846 (ASIC, A1 – Tomo XXI – P. II – 1846, ff. 1062-1063). Rosmini ribadiva le sue indicazioni, scrivendole lo stesso giorno (*EC*, IX, pp. 531-532).

[91] L'11 ottobre 1847 la Cerutti domandava consiglio a Rosmini su come comportarsi con una suora che le chiedeva il permesso di poter usare una corona di spine (ASIC, A1 – Teca 11, ff. 466 e 468). Rosmini le rispondeva il 19 ottobre (*ibidem*, f. 470: copia): «Non accorderei sì facilmente l'uso della corona di spine ..., perché sogliono essere di quelle pratiche delle quali, se non si sta bene attento, si serve il demonio per far credere alla persona devota che le usa, di fare una gran cosa, mentre tali penitenze hanno più apparenza che realtà, e se avessero tutta la realtà che dimostrano non sarebbe da concedere perché pregiudicherebbero alla salute».

[92] La Cerutti guardava a Rosmini e all'Istituto della Carità come possibili riformatori della Chiesa. Il Roveretano le scriveva, a questo proposito, il 7 novembre 1844: «Nostro Signor Gesù Cristo ha mandato gli Apostoli, di cui il capo era S. Pietro; agli Apostoli sono succeduti colla stessa missione i Vescovi, di cui il capo è il Papa. Questi sono i Pastori e i Maestri in Israello, e ad essi appartiene lo scegliere e conservare i sacerdoti e gli altri ministri. Noi dunque, ed io in particolare, non siamo che discepoli, e non abbiamo alcuna missione di riformare la Chiesa di Gesù Cristo. Guai se mai prendessimo questa missione da noi stessi! Saremmo dei falsi profeti, di cui dice la Scrittura: 'Io non li mandavo ed essi correvano'. Su questi principj è anche fondato l'Istituto della Carità, che al Signore piacque raccozzare per combinazioni apparentemente fortuite, ma dirette tutte dalla sua Provvidenza. Nulla più s'inculca nelle nostre regole quanto il dovere di contentarci dello stato nostro di discepoli, e di non arrogarci mai l'ufficio di riformatori della Chiesa. Che cosa possiamo fare adunque per non uscire da' nostri limiti, e dallo spirito della nostra vocazione? Primo, occuparci seriamente a riformare noi stessi» (*EC*, IX, pp. 80-81).

[93] *EC*, IX, p. 360.

[94] *EC*, IX, p. 399.

Taluni passaggi degli scritti della Cerutti, peraltro, avevano un'intonazione quasi rosminiana ed erano tali da suscitare non solo l'approvazione di Rosmini ma anche una profonda comunione con lui. Il 22 dicembre 1844 la monaca di Arona gli scriveva: «Pregare, tacere, soffrire, sono i mezzi a cui Dio vuole, che di presente io mi appigli. La sua Divina volontà, sopratutto allorché, mi vien manifestata da' miei Superiori, mi fa vivere sicura tranquilla indifferente a tutto»[95]. Ella pertanto progrediva, sotto la guida spirituale del Roveretano. Il 22 febbraio 1845, gli scriveva: «più non provo quel bisogno, dirò così, o quella smania di chiedere al Signore di farmi patire, come pel passato, in ciò come in ogni altra cosa, non desiderando ora, né volendo che il solo perfetto adempimento del Divin volere in me, parimenti cessarono que' vivi ed ardenti miei desiderii di arrivare a sublime perfezione, ora non voglio se non quel grado, cui il Signore mi ha destinato»[96]. Appare pertanto significativo che il 6 febbraio 1847 – circa un anno prima della morte – ella scrivesse al Rosmini: «Sinora, mio vero Padre, il di Lei contegno, il suo modo di guidare l'anima mia formò il soggetto di mia ammirazione venerazione e contento, e benché trovassi un metodo diverso da' varii altri Direttori ch'io ebbi, esperimentava lo spirito mio il grande vantaggio di mantenersi in uno stato né di troppa sicurezza, né di soverchia diffidenza, e così tranquillamente me la passava»[97]. E il 6 marzo 1848, subito dopo la scomparsa della Cerutti, una suora di Arona, Maria Delfina Ganna, scrisse al Rosmini: «La vigilia della sua morte, questa carissima Madre, che graziavami per sua bontà di special confidenza, chiamatami a sé m'impose, che fatta scelta tra le sue lettere di tutte quelle ricevute da V.ra P.tà gliele rimettessi, offrendole in

[95] ASIC, A1 – Tomo XXI – P. II – 1846, f. 748 (968): lettera di M.G. Cerutti a Rosmini ([Arona], 22 dicembre 1844).

[96] ASIC, A1 – Tomo XXI – P. II – 1846, f. 761 (985): lettera di M.G. Cerutti a Rosmini ([Arona], 22 febbraio 1845).

[97] ASIC, A1 – Teca 11, f. 453: lettera di M.G. Cerutti a Rosmini ([Arona], 6 febbraio 1847).

pari tempo i suoi più vivi ringraziamenti per tutte le assistenze e conforti dalla di Lei Carità ricevuti»[98].

3. *Toscani e il panegirico del S. Cuore*

L'8 aprile 1845 madre Cerutti scriveva a Rosmini per chiedergli di tenere o di far tenere a un religioso dell'Istituto della Carità «un discorso ad onore del SS. Cuore di Gesù, atto a infervorarci nel suo santo amore, e questo per il giorno 30 Maggio prossimo che ne corre la Festa»[99]. Qualche giorno dopo, il Roveretano le rispose che sarebbe stato il p. Toscani a tenere il panegirico richiesto[100]. In effetti Toscani, che era a Domodossola, si mise subito al lavoro per stendere il discorso, tanto che – il 24 aprile – Rosmini, scrivendogli da Stresa per un'altra questione, lo incoraggiava e lodava per aver avuto occasione di praticare «un bellissimo atto di umiltà, di cui avete innanzi tanto esempio quant'è quel Cuore di cui tessete le lodi»[101].

Don Giuseppe Maria Toscani era nato a Cameri (Novara) nel 1796. Era stato per nove anni insegnante di Retorica nel Seminario vescovile di S. Carlo sopra Arona. Nel 1836 fu accettato come postulante dell'Istituto della Carità e nel 1837 iniziò il noviziato alla Sagra di S. Michele[102]. Pronunciò i voti con Rosmini, a Roma, nelle catacombe di S. Sebastiano. Insegnò poi filosofia nel Collegio Mellerio di Domodossola (fu anche, nel 1848-49, segretario di Rosmini e lo seguì a Roma e nel Regno di Napoli).

[98] ASIC, A1 – Teca 11, f. 485: lettera di M.D. Ganna a Rosmini (Arona, 6 marzo 1848). Questo – tra l'altro – spiega come mai le lettere di Rosmini alla Cerutti non siano più conservate nell'archivio del Monastero di Arona bensì tra gli autografi di Rosmini (in ASIC).

[99] ASIC, A1 – Tomo XXI – P. II – 1846, f. 768 (995): lettera di M.G. Cerutti a Rosmini (Arona, 8 aprile 1845).

[100] *EC*, IX, p. 268: lettera del 12 aprile 1845.

[101] *EC*, IX, p. 277.

[102] RADICE VI 1990, pp. 323 e 518.

Il panegirico al S. Cuore, che tenne dunque il 30 maggio 1845, nella Chiesa delle salesiane di Arona, fu particolarmente gradito[103] e, ben presto, fu dato alle stampe[104]. In tale discorso, egli esordiva richiamando Agostino e Leone Magno, Bernardo e Francesco di Sales, ma l'intonazione prevalente era paolina. Il filo conduttore era dato infatti da un passo della Lettera agli Efesini: «Ut possitis ... scire ... supereminentem scientiae charitatem Christi, ut impleamini in omnem plenitudinem Dei» (Ef. 3, 18-19) che egli così illustrava:

«Perché poi l'argomento intorno a quel sagratissimo Cuore e a me e a voi tornar potesse della più soda spirituale utilità, mi è paruto bene di rappresentarvelo nell'aspetto suo più semplice e naturale, cioè come la fonte e la sede dell'amore, onde Gesù Cristo amando il divin suo Padre amò pure noi per forma che supera ogni umano e creato comprendimento: *Ut possitis ... scire ... supereminentem scientiae charitatem Christi.* Appresso (ciò che mi vien per legittimo conseguente) vedrem brevemente come dal Cuor di Gesù dobbiam ricevere nei cuor nostri ogni pienezza di doni del divino suo Spirito a farci santi, *ut impleamini in omnem plenitudinem Dei.* Benché, siccome voi vedete, tutto questo disegno dell'orazion mia bello e fatto poselmi nelle mani l'ardentissimo di quel divin Cuore S. Paolo»[105].

Il simbolo del cuore era giustificato dal Toscani sulla base dell'uso comune, ma soprattutto del linguaggio biblico, e inteso in riferimento a tutta l'interiorità dell'anima[106]. Egli

[103] Il giorno stesso, Madre Cerutti scrisse a Rosmini: «Il bel panegirico del Sacro Cuore riuscì di tutta nostra soddisfazione» (ASIC, A1 – Tomo XXI – P. II – 1846, f. 777 [1007]: lettera di M.G. Cerutti a Rosmini [Arona, 30 maggio 1845]).

[104] G.M. TOSCANI [1845]. Il 18 novembre 1845, scrivendo al Toscani in merito a un'altra questione, Madre Cerutti non mancava di ricordare «l'egreggio Discorso del S.o Cuore ..., le copie del quale ci sono cotanto aggradevoli» (ASIC, A1 – Tomo XXI – P. II – 1846, f. 792 [1025]: lettera di M.G. Cerutti a Toscani [Arona, 18 novembre 1845]). Toscani scrisse, più tardi, operette devozionali di un certo interesse: G.M. TOSCANI 1857a e 1857b.

[105] G.M. TOSCANI [1845], p. 4.

[106] Egli affermava di non voler «troppo sottilizzare sulle attribuzioni del

respingeva un'interpretazione eccessivamente fisicistica: «dicendo *Cuor* di *Gesù* ... non intendiam dire un viscere del sagratissimo corpo del Redentore quasi divelto e solitario, ... cioè come concepirebbesi una pura massa di carne morta, un materiale e freddo tessuto di fibre e di vene senza più». Ma, evidentemente, non si escludeva dal culto il Cuore *reale* di Cristo: e si è già notata l'importanza dell'uso dell'aggettivo «reale», che rimanda tanto al corpo fisico di Cristo quanto al corpo di Cristo sotto le specie eucaristiche. Egli infatti aggiungeva:

«Dicendo *Cuor di Gesù* noi vogliam ben dire il suo Cuor vero e reale, e non metaforico: ma tale e quale egli è, vivente, senziente, e caldo dell'anima santissima del Figliuol di Dio umanato, ed alla divinità del medesimo nella persona del Verbo eterno del divin Padre, che è la persona di Gesù Cristo, per modo ineffabile *ipostaticamente*, per esprimerci col parlar teologico, ed indissolubilmente congiunto; di che egli è Cuore rigorosamente *divino*»[107].

Toscani considerava espressioni equivalenti «Cuor di Gesù» e «Gesù con quel suo Cuore», con la sua carità. E insisteva sul suo essere mediatore tra Dio e gli uomini[108]. In questa prospettiva erano visti patimenti e sofferenze, attraverso i quali «quella Vittima innocente, per troppo amore alle nostre anime, fu immolata»[109]: a cominciare dall'agonia «nel Getsemani, spremendogli il sudore di sangue»[110]. L'intonazione rosminiana era più evidente nella seconda parte del discorso di Toscani, dove si proponevano l'umiltà e la semplicità del cuore. Egli affermava:

cuore umano» e notava: «la universal consuetudine del favellare, e lo stile medesimo dello Spirito Santo nelle divine Scritture dar sogliono al cuore tutte le funzioni e proprietà dell'interior sentimento e le modificazioni dell'animo, l'amor, l'avversione, la gioja, la tristezza, e tutta l'altra famiglia degli affetti, che da queste quasi stirpi primigenie ne viene naturalmente propagginata» (G.M. TOSCANI [1845], p. 5).

107 G.M. TOSCANI [1845], p. 4.

108 G.M. TOSCANI [1845], p. 7.

109 G.M. TOSCANI [1845], p. 8.

110 G.M. TOSCANI [1845], p. 9.

«Attingendo adunque a quel santissimo Cuore, dobbiam procacciare di riempire il nostro innanzi tutto del suo spirito, come spirito di *umiltà*, fondamento, come sapete, su cui dee sorgere tutto il bello edificio della cristiana giustizia e santificazione. Senza umiltà come vivere di Gesù Cristo? ... Non può farla con me, dice egli, chi per umiltà non ha il cuore simile al mio, *quia mitis sum et humilis corde* (Matth. XI, 29); *arrogantiam et superbiam ... detestor* (Prov. VIII, 13). Sorella dell'umiltà si è la candida *semplicità*, voluta pur essa da Gesù Cristo nel cuore de' suoi. Quindi il precetto loro dato di dover esser semplici come colombe (Matth. X, 16)»[111].

Se l'umiltà e la semplicità erano le vie per riempire il cuore dello Spirito di Cristo, la completa pienezza si aveva solo con la carità. Toscani richiamava la necessità di un'aperta e fiera testimonianza della carità cristiana, in un mondo e in un secolo corrosi dall'indifferenza e dall'incredulità, che «pullulano come erbe maligne al lato del progresso e dell'incivilimento»: occorreva la carità vera e aperta a tutti, di fatti e non di belle parole[112]. E la carità era peraltro (si potrebbe dire 'rosminianamente') la congiunzione della spiritualità ascetica a una dimensione mistica, perché chi «invita a considerar le proprietà di quel divin Cuore, invita a contemplare una carità trascendente, inarrivàbile al nostro lume, un misterioso abisso, in cui si sente smarrirsi affatto e perdersi l'umana ragione: *supereminentem scientiae charitatem Christi*»[113]. Il mistero della carità divina apriva dunque la via a una mistica ecclesiale, dalla necessaria curvatura soteriologica ed escatologica: «Tolti al demonio ed alla perdizione col suo sangue, egli [Cristo] ci vuole con sé; e, se per noi non si repugni, tanto farà che ci abbia un giorno consorti del suo regno e beatitudine»[114].

Toscani, che parlava ai fedeli di Arona convenuti nel monastero della Visitazione per la festa del S. Cuore, concludeva

111 G.M. TOSCANI [1845], pp. 10-11.

112 G.M. TOSCANI [1845], pp. 12-13.

113 G.M. TOSCANI [1845], p. 11.

114 G.M. TOSCANI [1845], p. 13.

però il suo panegirico rivolgendosi direttamente e specificamente alle visitandine:

«nel chiudere, ancora una parola in particolare a voi, sacre Vergini del Signore; una parola, da cui non potrei astenermi in quest'argomento. Voi, secondo che vi voleva il vostro gran Padre, siete le *figlie del Cuore di Gesù Cristo.* Voi dunque a questo Cuor divino avete dei peculiari debiti e ragioni ... Amatelo molto, amatelo senza misura; amatelo eziandio per quegli sciagurati, che, a lor colpa non conoscendolo, nol vogliono amare, e il dispregiano, e ristorategli voi così nera ingiuria. Voi il conoscete ben voi, e il sentite, mentrecché egli vi accarezza continuo con tanta predilezione. Sia dunque pari, quant'è possibile, la vostra corrispondenza»[115].

Nel suo panegirico, dunque, il Toscani aveva contemperato, nel riferimento centrale all'intuizione paolina, tanto una dolcezza salesiana quanto alcune tipiche intonazioni rosminiane. Egli aveva certo citato (ed era quasi inevitabile parlando del S. Cuore a delle visitandine) la Alacoque, riprendendo una traduzione ottocentesca dell'opera di Galliffet[116]. Ma non vi aveva insistito ed anzi aveva subito allargato la prospettiva di riferimento, citando S. Bernardo. Dopo aver detto che Gesù era cosciente della Croce fin dal suo concepimento, Toscani aveva infatti aggiunto:

«A quest'osservazione il parlar si accorda di Gesù Cristo medesimo a quella purissima Verginella, sua cara sposa, la venerabile Margherita Maria Alacoque, degna vostra consorella e gloria dell'inclito vostro Ordine, RR. Madri e Suore della Visitazione di Maria; e l'apparimento via più la conferma di quel sagratissimo Cuore cinto di fiamme e portante come in sé piantata la croce, e stretto intorno da orrida fascia di spine, e con isquarcio di ampia ferita; ferita più che dal ferro fattagli dall'amore, o diremo con S. Bernardo, ferita apertagli dal ferro, acciocché quella ci vedessimo dentro che avea fatta l'amore: *ut per vulnus visibile vulnus amoris invisibile videamus* (Serm. III, de Pass.). Ah! miratelo, Fratelli, quel divin Cuore, contemplatelo attentamente: ed or che intendete quei simboli, dite

[115] G.M. TOSCANI [1845], p. 15.

[116] GALLIFFET 1835.

se non ci amò di amore immenso, incomprensibile; se egli non ebbe per noi *supereminentem scientiae charitatem*»[117].

È da notare che nell'intenso carteggio tra Rosmini e madre Cerutti, il nome di Margherita Alacoque ricorse pochissime volte e sempre in relazione al processo di beatificazione, allora in corso. Il 10 gennaio 1845 la Superiora di Arona scriveva alla sua guida spirituale: «Confidando tanto nelle sue fervidi preghiere ed in quelle de' degni suoi Figli, ardisco supplicarla ad aver presente la 3ª Congregazione che si terrà per la V. le Alacoque come vedrà dal viglietto che mi prendo la libertà d'acchiuderle»[118]. Com'è noto il parere di quella Congregazione sull'eroicità delle virtù fu favorevole: il papa Gregorio XVI si riservò di emettere il giudizio definitivo, ma non ne ebbe il tempo perché morì. Il successore

[117] G.M. TOSCANI [1845], p. 10.

[118] ASIC, A1 – Tomo XXI – P. II – 1846, f. 973: lettera di M.G. Cerutti a Rosmini ([Arona], 10 gennaio 1845). Il biglietto citato era l'estratto di una lettera circolare, del 5 dicembre 1844, proveniente dal Monastero della Visitazione di Roma. Il testo era il seguente: «Sono incaricata dall'Il.mo e R.mo Monsignor Cardinale Postulatore della Causa della n.ra Venerabile Sorella M.a M.a Alacoque, e premurosissimo dell'avanzamento della medesima, di parteciparle la consolantissima notizia che il n.ro S. Padre Gregorio XVI si è degnato fissare il giorno 14 Gennaio Corrente per la terza Cong. ne detta la Generale che si terrà dagli E. mi Sig. ri Cardinali innanzi la stessa Santità Sua. Speriamo, e preghiamo caldamente il Cuor Divinissimo di Gesù, che l'esito corrisponda alle n.re brame, ed ai comuni n.ri voti, e sia felicissimo, per quindi procedere al Decreto di approvazione delle Virtù in grado eroico della detta n.ra Venerabile, il qual Decreto peraltro non potrà aversi che dopo qualche poco di tempo, e subito ottenuto ci faremo un dovere di parteciparlo ai n.ri Mon.ri, ai quali intanto, anche a nome di Monsignor Postulatore, rendiam i più distinti, e cordiali ringraziamenti de' pronti soccorsi inviati per le forti spese della suddetta Causa ... Se per ogni cosa si deve pregare il Signore cresce la necessità trattandosi di Cause di Beatificazioni, e Canonizazioni, nelle quali Dio solo decide col mezzo degli uomini; ed è per ciò che supplichiamo le LL. CC. di porgere i più fervidi voti al Signore, affinché si degni di glorificare il suo nome nella sua Serva fedele. Noi faremo precedere al giorno 14 Genn. una Novena al Cuore SS. di Gesù ed in quel dì avremo l'Esposizione del SS. Sacramento dalle 9 ore circa della Mattina, fino al Mezzodì, tenendosi in tal tempo la Cong.ne suddetta, etc.» (ASIC, A1 – Tomo XXI – P. II – 1846, f. 854 [1107]).

Pio IX fu molto sollecito a riprendere la causa della visitandina francese. E così il 24 luglio 1846, Rosmini scriveva alla Cerutti: «Ho sentito con piacere che il S.P. ha già nominata la Congregazione per la Causa della Loro Venerabile»[119]. Ed è questo l'unico luogo in cui Rosmini faceva esplicito cenno dell'Alacoque, la quale peraltro fu beatificata solo nel 1864, molto dopo la morte sia della Madre Cerutti sia dello stesso Rosmini.

4. *Le vittime del S. Cuore*

Nel già ricordato «ragguaglio» della sua evoluzione spirituale, che Madre Cerutti scrisse per Rosmini il 28 ottobre 1844, una parte significativa era dedicata alla devozione al S. Cuore, anzi si può dire che essa fosse il vero centro spirituale della vita interiore, delle voci e ispirazioni interne, dei propositi di apostolato della visitandina. Cercando di risalire all'origine della sua devozione, ella annotava:

«Nel 1830 parvemi che il mio Signore, durante un[a] Meditaz. e mi donasse l'adorabilis.mo suo Cuore, dicendomi di offerirlo in ogni mio bisogno al suo Divin Padre, onde ottenere quanto bramava ... In altra occasione udii, nasconderò l'anima tua nel mio Cuore e combatterò per te, i tuoi nemici. – Viddi questo SS. Cuore durante la S. Messa, quale fornace ardente in cui mi fu detto gettare l'anima mia, onde essere purificata dalla scoria de' suoi difetti, che l'amor Divino m'avrebbe fatta schivare i menomi falli e praticare le più piccole virtù»[120].

Il vero momento di svolta, tuttavia, si ebbe nel 1843, con una serie di interne visioni, di intuizioni, di intime conversazioni con Gesù. Nel febbraio 1843, diceva la Cerutti:

«dopo la S. Comunione spinta dal desiderio di offrirmi Vittima a Dio, con una donazione di tutto l'esser mio, e di tutta la Religiosa

[119] ASIC, A1 – Teca A.R. autografi V°, f. 432: lettera di Rosmini a M.G. Cerutti (Stresa, 24 luglio 1846).

[120] ASIC, A1 – Tomo XIX, A – M, 1844, f. 455r.

Famiglia m'avvidi esser ciò d'aggradimento al mio Signore, il quale dopo una dolce interna istruzione, mi fece intendere che non solo di quella piccola Famiglia m'aveva appoggiato il governo, ma che mi avrebbe poi dato quella d'una più numera e grande Famiglia. Parvemi nel punto stesso che sarebbe d'un ordine intiero, ma non mi sembrava quello della Visitazione benché volessi supporlo».

Il successivo 15 agosto, festa dell'Assunzione di Maria, apparecchiandosi alla Comunione,

«desiderava intimamente di tutta struggermi e consumarmi le mille volte per amor e gloria di Dio, e senza farvi attenzione nell'atto di comunicarmi dissi: Possa io o mio Dio, essere veramente Vittima sacrificata e consumata dal Divin Amore: un interno sentimento mi fece in quel punto intendere, che non solo io, sarei stata vera Vittima, ma che avrei tratte molte anime a tutte sacrificarsi a Dio, per l'aumento di Sua gloria, la conversione de' peccatori e salvezza del mondo tutto, e che tali anime sarebbonsi chiamate le Vittime del Sacro Cuore di Gesù»[121].

Infine, il 6 novembre 1843, ultimo giorno dei suoi Esercizi Spirituali, benché ella avesse già previsto un diverso tema di meditazione, si sentì spinta a ripetere la meditazione della morte di Cristo e a riflettere, in particolare, sulle circostanze che gliela resero così dolorosa:

«volle il mio spirito fermarsi a piè della croce, onde avidamente raccogliere il Preziosissimo Sangue scorrente dalle SS. sue Piaghe: penetrata de' sensi intimi di compassione, d'amore, verso il mio Signore, e d'umile compunzione per la cognizione chiara delle mie colpe, il pregava a volersi degnare lavare e far mondo, l'immondo mio Cuore, e mentre concentrata in profondo raccoglimento coll'interna vista, vedendo sgocciolare quel Preziosissimo Sangue sull'ingrato mio Cuore; sembrommi che il mio buon Signore improvvisamente si staccasse dalla Croce, e pieno di vita, con uno sguardo vivo e penetrante, a me rivolto in atto di chi prega, ovvero ansiosamente desidera d'essere ascoltato, di persuadere, e di ottenere l'adempimento delle sue brame, con un'energia inesprimibile, così mi ragionò, od almeno il senso di sue parole fu questo. Ascolta ... io di buon grado, e con gran amore verserò abbondantemente il mio

[121] ASIC, A1 – Tomo XIX, A – M, 1844, f. 455v.

Sangue sul Cuor tuo, e lo monderò, ma sì gran copia, non deve servire per te sola, sibbene anche per altrui utilità ... Rammentati di ciò ch'io ti dissi, ch'io voleva *Vittime* che volenterose si offerissero al mio Celeste Padre, quali cauzioni, pronte a ricevere i colpi, che la Divina Giustizia vibrar dovrebbe sopra de' peccatori»[122].

Vi era in questi sentimenti interiori della visitandina di Arona un insieme di motivi diversi tra loro intrecciati. Quasi sicuramente ella aveva letto la vita di Margherita Maria Alacoque: il tema dell'«ammenda onorevole» al S. Cuore le era ben presente. Così pure si intravede la prospettiva della «riparazione», tipica della tradizione gesuitico-parediana della devozione al S. Cuore e che ebbe una larghissima fortuna nell'Ottocento (anche se la spiritualità «vittimale» non è sempre e completamente riconducibile a quella della «riparazione» e, comunque, ne costituisce una versione più accentuata). Ma i temi dell'offerta e del Preziosissimo Sangue porterebbero pure a non escludere una remota matrice rosminiana: la Cerutti infatti aveva, anni prima, letto le *Lezioni spirituali* di Rosmini e conosciuto l'offerta del proprio sangue in unione al Preziosissimo Sangue, anche se allora sembrerebbe non averci fatto caso[123]. D'altra parte, non era chiaro se le ispirazioni interiori spingessero la Cerutti verso l'istituzione di un nuovo ordine religioso o verso la costituzione di una unione di pietà, un'associazione devozionale. Non bisogna dimenticare che nel 1838, a Marsiglia, era stato fondato il nuovo istituto religioso, di diritto diocesano, delle «Victimes du Sacré-Coeur»[124].

Poiché i motivi che si intrecciavano erano diversi, anche le indicazioni che Rosmini diede alla monaca furono differen-

122 ASIC, A1 – Tomo XIX, A – M, 1844, f. 456.

123 In una lettera senza data (ma del 1845) la Cerutti scriveva a Rosmini: «Lessi anni sono con interno gusto, ed ora rilessi le sue Lezioni spirituali stampate nel 1837 e nella pagina 23 vi trovo raccomandata l'offerta, a cui non aveva badato, alla prima lettura, perché non ne aveva allora nessun pensiero» (ASIC, A1 – Tomo XXI – P. II – 1846, f. 765 [991]).

124 E nel 1857, ma dopo una lunga preparazione, sarebbe stata fondata, sempre in Francia, da Caroline Lioger, la congregazione religiosa «Les Victimes du Sacré-Coeur de Jésus». Cfr. BERGH 1959, pp. 470 e 492.

ziate. Sul piano pratico-operativo, egli respingeva decisamente – come già si è visto – l'idea della fondazione di un nuovo ordine o istituto religioso, mentre incoraggiava la costituzione di un'associazione devota o pia unione. Sul piano teorico, era molto cauto o, meglio, diffidente e, in qualche caso, ostile all'espressione «vittima» (forse egli aveva anche presente quanto aveva scritto, nel 1810, Henri Grégoire, nella sua *Histoire des sectes religieuses*, a proposito della «Société des victimes de Jésus», fondata da mademoiselle Brohon) e cercava perciò di convogliare il sincero slancio di pietà, che era sottostante al desiderio 'vittimale', nelle forme dell'offerta del proprio sangue, che riteneva più adeguate: perciò insisteva sulla diversa disposizione spirituale che comportava il sentirsi vittima e l'offrirsi vittima.

Il 7 novembre 1844, dopo la lettura del «ragguaglio», Rosmini scriveva a madre Cerutti:

«Le dirò qualche cosa sul chiamarsi e sull'offerirsi vittima del divino amore, o del divin cuore. Quando la prima volta vidi ch'Ella si sottoscriveva *vittima del divin Cuore*, ciò mi fece qualche sensazione, ed ecco il perché. Altro è l'offerirsi vittima, altro è l'essere veramente vittima: la sola offerta non è ancora la consumazione del sacrificio, anzi non è né pure a rigore ciò che dà la qualità di vittima, qualità che viene da chi la destina e sceglie al sacrificio. Ora il chiamarsi semplicemente *vittima* mi parve un po' troppo; giacché Ella non è ancora morta come sono le vittime, e non può né pure sapere se sia destinata a morire d'amor di Dio, o per l'accettazione che farà Iddio della sua offerta, nel qual caso solo sarebbe *vittima destinata*, benché non *ancora consumata*. Volea dunque suggerirle fin d'allora che volendo prendere un titolo così grande, e così oltremodo prezioso e desiderabile, conveniva, per non passare i termini della verità, scriversi *vittima di desiderio*, o *vittima oblata*, ma non vittima semplicemente, che è un po' troppo».

Rosmini dunque diffidava del termine «vittima» e ne sconsigliava l'uso, perché vi scorgeva il rischio di un intimo orgoglio pur nelle forme – solo verbali – del 'vittimismo': il pericolo dell'auto-compiacimento dissimulato e della superbia morale. Ma tutto ciò riguardava «il chiamarsi o lo scriversi, oppure il credersi vittima del divin cuore». Diverso era il caso dell'offrirsi:

«L'offerirsi *vittima* per la maggior gloria di Dio e per la santificazione del suo nome, lo approvo in tutta l'estensione della parola. È il maggior atto di carità; perocché GESÙ Cristo ha detto: 'Niuno ha una maggior carità di questa, che ponga l'anima sua per gli amici suoi'; dove per anima s'intende la vita. Questo è tutto conforme allo spirito del nostro Istituto, onde nelle nostre Costituzioni si dice, che la più cara devozione nostra dee essere quella 'dell'offerta del nostro sangue', e viene inculcato di farla spesso».

Ma perché tale offerta fosse fatta bene e sinceramente, aggiungeva Rosmini, occorreva che fosse accompagnata da alcuni sentimenti interiori,

«cioè: 1° dal sentimento di un'intima persuasione che, offerendo la nostra vita a Dio perché ne sia promossa la sua maggior gloria, noi non gli offeriamo niente che valga per se stesso, o che possa essere accettevole, e però si dee intendere di fare tale oblazione insieme a quella che fece il divin Figlio all'eterno Padre, incorporati con Cristo; perché se la facciamo come membri di Cristo, allora è un corpo solo che si offerisce, è una vittima sola, quella di Cristo che muore in sé e in noi, per l'unione intima che ha con noi, per la quale noi siamo divenuti pel battesimo il suo corpo mistico; 2° dal sentimento di un'intima persuasione che le nostre sono in fine parole e non fatti, cioè che noi non siamo capaci per noi stessi di consumare il sacrificio che offeriamo, ma deve, in caso, consumarlo egli stesso col fuoco della sua carità; onde ci è mestieri pregarlo ad un tempo, che accettando egli la nostra offerta col mandarci la morte, voglia darci la grazia della fortezza necessaria per sostenerla con vero spirito di amoroso e costante sacrifizio»[125].

Nel riassumere sinteticamente, a modo di preghiera personale, i sentimenti interiori necessari per un sincero atto di offerta, Rosmini ne dava quasi una prima 'formula':

«Signore, io bramo che gli uomini si santifichino il più che esser possa, e se a tal fine fosse necessaria la mia vita, io ve la offerisco, a patto che mi diate la forza di sacrificarla effettivamente per la vostra gloria: fate di me quel che volete: non abbiate riguardo a farmi patire, purché siate glorificato, perché io spero in voi: spero che mi darete grazia di sofferire tali patimenti»[126].

[125] *EC*, IX, pp. 81-82.

[126] *EC*, IX, p. 83.

Per tutti questi motivi, in una successiva lettera del 17 novembre, Rosmini dissuadeva la madre Cerutti dall'usare il nome di «vittime del sacro Cuore di Gesù» per una qualsiasi società religiosa[127]. Oltre un anno dopo, il 3 dicembre 1845, egli riteneva di dover ritornare ancora su questi temi, dopo aver letto per esteso – come si è visto – i manoscritti autobiografici della Suora di Arona. Le scriveva pertanto:

«converrebbe distinguere più cose. Egli è certo, che Iddio ha mandato il suo Verbo a incarnarsi ed immolarsi vittima pe' nostri peccati. È certo ancora che la missione di Gesù Cristo è appunto quella di fare che i suoi seguaci diventino simili a lui, vittime immolate sull'altare del divino amore ... Questa immolazione adunque di tutto l'uomo in onore del Creatore è il fine della missione di Gesù Cristo, e della stessa creazione dell'universo. Felici quelle anime, che possono essere vere vittime bruciate dal fuoco di Cristo, e condite del suo sale! Il predicare questa dottrina è cosa santissima, perché è la dottrina stessa di tutto il Vangelo. Ma dopo di ciò, sarebbe un'altra ricerca da farsi, quella 'se si potesse fare una vera società di tali vittime'»[128].

[127] Scriveva Rosmini: «Sul punto del chiamarsi *vittima*, Le ho già scritto, e da quello che Le ho scritto, Ella avrà già inferito quanto sarei ora per dirle, cioè che io non consiglierei mai ad una società religiosa di pigliar il titolo di *vittime del sacro Cuore di Gesù*, perché troppo pomposo; giacché non v'ha cosa né più grande, né più onorifica che di essere vittima dell'amor divino. La vittima dell'amor divino è più che santa, è giunta all'apice della perfezione, alla quale non si giunge propriamente che in cielo, dove quelli destinati da Dio ad essere sue vere vittime avranno compiuto il loro sacrifizio. Ora come nessuno quaggiù in terra può sapere d'essere santo senza un'espressa rivelazione; così molto meno niuno può sapere d'essere vittima, né dee riputarsi tale, ma solo desiderare di essere. D'altro lato tutto ciò che appartiene alla santità si dee procurare di nasconderlo agli occhi degli uomini: onde come mai tutte le religiose d'una congregazione potrebbero da se stesse pubblicare che sono vittime del santo amore, e pretendere che gli uomini le chiamino con un titolo così magnifico? Queste buone religiose, imponendo a sé stesse una tale denominazione, si canonizzano da se stesse». Egli concludeva dunque: «Se Ella si compiacerà di riflettere tranquillamente su tutto ciò, s'accorgerà facilmente, che quanto al titolo di *vittime del sacro Cuore* da darsi all'istituzione della quale Le parve essere chiamata, altro non può essere stato che un gioco della sua fantasia» (*EC*, IX, pp. 97-98).

[128] *EC*, IX, pp. 198-199.

Qui Rosmini, ancora una volta, ribadiva il suo deciso parere negativo: «una società, che s'incaricasse di formare delle vittime usurperebbe l'opera di Dio. Non è adunque possibile a mio parere istituire una società con questo titolo che agli uomini spirituali parrebbe ambizioso, ed al mondo, pur troppo, parrebbe ridicolo»[129]. Ma il Roveretano continuava ancora, collegando l'offrirsi vittima alla carità verso il prossimo:

«Che cosa adunque sarebbe possibile di fare? Quello stesso che hanno sempre fatto i santi fondatori delle religioni; unire delle persone che aspirano alla perfezione, e dare loro tutti i mezzi al perfezionarsi coll'orazione, colla mortificazione, colla povertà, colla solitudine ecc.: eccitarli quanto è possibile al fervore, a non volere che il piacere di Dio, cercare il più perfetto in ogni cosa, a caricarsi specialmente di tutte le opere di carità verso il prossimo, e dare il proprio sangue in aiuto dei loro prossimi: e in quei ministeri verso i prossimi è appunto dove possono trovare numerose occasioni di fare il sacrificio di sé stessi»[130].

Quest'ultimo spunto illumina il senso delle indicazioni, che già nel novembre 1844 Rosmini aveva suggerito alla Madre Cerutti. Egli aveva allora dato il suo consenso a che la visitandina stendesse le «regole» dell'istituzione da lei vagheggiata, ma aveva pure precisato: «La consiglio di fare in modo, che la divozione di cui si tratta riesca più di fatti e di opere che di parole, solendo pur troppo accadere che molte persone si ascrivono con tutta facilità a qualche compagnia devota, senza però darsi cura di divenir migliori». L'offrirsi sinceramente vittime al S. Cuore, osservava Rosmini, è certo un atto che migliora l'anima che lo compie. Ma aggiungeva: «Tutto il difficile sta in quel *sinceramente*, poiché se ciò si ottiene si superano tutti gli ostacoli all'esercizio delle virtù; si vincono le proprie passioni, si diviene santi. Quel *sinceramente* è l'opera di Dio solo: e convien saperlo per implorarlo da lui»[131]. Quel «sinceramente», si potrebbe aggiungere,

129 *EC*, IX, pp. 199-200.

130 *EC*, IX, p. 200.

131 *EC*, IX, p. 109: lettera del 24 novembre 1844.

era cifra emblematica, che implicitamente richiamava la spiritualità ascetica rosminiana.

La Cerutti inviò al Roveretano un consistente manoscritto dal titolo complessivo «Sacra unione di anime amanti, ed oblate Vittime del trafitto divin Cuore di Gesù veri Figli di Maria». Esso si articolava in vari paragrafi, così intitolati: Avvertenza; Alle anime Amanti del Divinissimo Cuore di Gesù; Osservazioni; Esercizio proprio delle vittime oblate del Sacro Cuore di Gesù; Vessillo, abito e ricordo, delle vittime oblate del Sacro cuore di Gesù, e veri Figli di Maria; Pratiche di divozione; Regole della Sacra unione delle Vittime oblate del trafitto divin Cuore di Gesù, e veri Figli di Maria; Offerta; Epilogo de' doveri degli associati a questa divozione; Giaculatoria[132]. Il paragrafo intitolato «Osservazioni» riportava integralmente interi passi delle lettere di Rosmini alla Cerutti. La stessa formula dell'Offerta comprendeva nel suo testo la breve orazione che, come si è visto, era stata proposta dal Roveretano[133].

Rosmini fece leggere il manoscritto della visitandina al Pagani e si consultò con lui – che, come si è visto, aveva più

132 ASIC, A1 – Tomo XXI – P. II – 1846. ff. 1120-1129.

133 La formula dell'*Offerta*, dunque, nel testo proposto dalla Cerutti, era la seguente: «Cuore adorabile del mio Gesù, io N.N. riconoscendo come uno speciale favore il desiderio, che m'ispirate di consacrarmi all'amore, ed all'onor vostro, benché indegnissima creatura ardisco farvi una totale ed irrevocabile offerta dell'anima mia, del mio cuore e di tutto l'esser mio, e d'ogni cosa mia affinché disponiate mai sempre di me secondo il vostro divin beneplacito.
Accettate pertanto mio Dio, questa vostra vittima di desiderio, quale d'innanzi a voi prostrata, si offre pronta a soffrire per amor vostro, per la conversione e salvezza de' peccatori e per tutta la Chiesa di Dio, ogni sorta di pene interne ed esterne, e perfin la morte. Non mi risparmiate, o mio Signore, ma vibrate sopra di me i colpi destinati dalla vostra giustizia divina a castigo delle anime traviate, e riducetele a penitenza, ad all'eterna salute. Io bramo mio Dio, che gli uomini si santifichino il più che esser possa, e se a tal fine fosse necessaria la mia vita, io ve la offerisco, a patto che mi diate la forza di sacrificarla effettivamente per la gloria vostra: fate di me quel che volete, non abbiate riguardo a farmi patire, purché siate glorificato, perché io spero in voi: spero che mi darete grazia di sofferire tali patimenti.

propensione, consuetudine e dimestichezza per le scritture devozionali – in merito al progetto di pia unione. Il 5 gennaio 1845, poi, egli scrisse a Madre Cerutti, comunicandole le osservazioni di Pagani:

«approva in sostanza, che si promuova questa divozione, eccitando i fedeli a praticarla. Ma perché è molto ardua a farsi *con sincerità* (cosa importantissima se deve essere buona ed utile) perciò gli sembra da tenersi piuttosto fra pochi, che da propagarsi fra molti, con pericolo che diventi una comune e languida formalità, com'è accaduto ad altre divozioni per sé stesse ottime. Egli anche suggerisce, che il titolo della pia unione sia più breve e più semplice; che l'offerta che si stabilisce venga recitata tre volte al giorno dagli ascritti, o almeno una, e che, lasciate le altre regole, all'offerta sussegua il modo di praticarla o, per dir meglio, i sentimenti e gli affetti da cui essa deve essere accompagnata quando si recita; acciocché essa sia recitata bene, con sincerità d'affetto»[134].

A tal fine Pagani suggeriva che gli stessi sentimenti contenuti nell'Offerta fossero esposti più ampiamente, in forma di soliloquio, con piccole meditazioni sul Preziosissimo Sangue, sul S. Cuore e sui patimenti di Maria. In una successiva lettera dell'8 febbraio, Rosmini riferiva altre osservazioni del Pagani relativamente al manoscritto sulla devozione dell'Offerta: «Quella parola *vittime* messa così nel frontispizio offenderebbe non pochi e difficulterebbe l'esecuzione dell'opera. Sarebbe meglio, secondo lui, ritenere la sostanza della cosa evitando ciò che potrebbe essere censurato»[135]. Il Roveretano pertanto coinvolgeva Pagani, che per temperamento ben poteva assolvere tale ruolo, al fine di ritradurre le forme troppo parediano-gesuitiche delle «Vittime del S.

Mio Dio ve ne supplico per i meriti della passione e morte di Gesù Cristo, e per il suo dolcissimo cuore trafitto, in cui voglio vivere e morire, trafitta vittima del divino amore. Madre mia Maria SS. presentatemi ed offeritemi al vostro figlio Gesù, e custodite il cuor mio, onde sia sempre fedele al suo Dio. Così sia» (ASIC, A1 – Tomo XXI – P. II – 1846, f. 1129r).

[134] *EC*, IX, p. 181.

[135] *EC*, IX, p. 224.

Cuore» in un linguaggio e in una proposta spirituale più 'rosminiani':

«Per queste ragioni – scriveva alla Cerutti – ho pensato di pregare lo stesso Padre che può farlo tanto meglio di me, di esporre in carta egli stesso come potrebbe essere la cosa, riducendola ad una *divozione d'offerta del proprio sangue in unione col sangue di Gesù Cristo*. Ha già cominciato il lavoro, e fra pochi giorni spero di potergliela mandare. Intanto Ella continui a pregare acciocché il Signore c'illumini; e quello che è più ci dia la grazia di praticare sì eccellente devozione»[136].

Pagani, dunque, riformulò il progetto della devozione. Il suo scritto fu inviato a Madre Cerutti che ne fu pienamente consolata ed edificata[137]. Poiché, intanto, lo stesso Pagani aveva in corso la stampa di un libretto di pietà, dedicato alle visite al SS. Sacramento, Rosmini volle che egli vi inserisse, alla fine, il testo, che aveva steso, sulla devozione dell'offerta: per meglio introdurre tale devozione nell'Istituto della Carità, secondo quanto prescrivevano le *Costituzioni*[138]. Il Roveretano volle pure aggiungere le *Commemorazioni dello spargimento del Preziosissimo Sangue* della marchesa Maddalena di Canossa[139]. Lo scritto del Pagani, dunque, si inti-

[136] *EC*, IX, p. 225.

[137] Il 22 febbraio 1845, Maria Gertrude Cerutti scriveva ad Antonio Rosmini: «Dopo ricevuto lo scritto del R. do P. Pagani, il quale destò nel mio cuore un ardente desiderio d'essere una vera vittima di fatti, e non di sola immaginazione, e mi colmò di confusione vedendomi sì lontana dall'essere quale dovrei, pregava subito dopo ricevuta la SS.ma Comunione il mio Signore a rendermi tale umiliandomi e duolendomi della mia incorrispondenza alle sue grazie: mi sembrò allora che quel Dio, della cui divin presenza era sensibilmente e vivamente penetrata, mi facesse intendere, che questa divozione, qual grano di senape piantato nell'Istituto della Carità sarebbe cresciuto e divenuto grande albero» (ASIC, A1 – Tomo XXI – P. II – 1846, f. 986r).

[138] *EC*, IX, p. 232: lettera alla Madre M.G. Cerutti (Stresa, 22 febbraio 1845).

[139] Nella lettera dell'8 maggio 1845, Rosmini scriveva alla Madre Cerutti: «Unitamente troverà anche sei copie del libretto del P. Pagani vicino a partire per l'Inghilterra, dove si trova espressa la divozione dell'*Offerta del proprio Sangue*, e vi feci aggiungere certe devote meditazioni composte dalla march. sa Canossa sul Sangue preziosissimo» (ASIC, A1 – Teca A. R. autografi V°, f. 378v). Questo passo fu espunto nell'edizione della

tolava: *Divozione dell'offerta del proprio sangue in unione col Sangue Preziosissimo di Gesù Cristo* e, dopo una premessa, aveva un paragrafo sui «Sentimenti che devono accompagnare l'offerta del proprio sangue», in cui si riprendevano i brani della lettera di Rosmini già compresi nel progetto di madre Cerutti; seguivano l'«Atto di offerta del proprio sangue», considerazioni «Sopra alcune virtù che i divoti avranno specialmente a cuore» e cioè la carità, l'orazione (specialmente nella celebrazione dei sacramenti) e la mortificazione interiore ed esteriore; infine un paragrafo sulla «Maniera con cui i divoti si studieranno di accendersi vicendevolmente a fervore» stabiliva che i seguaci della divozione «procureranno di animarsi vicendevolmente con santi discorsi a fare con sincerità e generosità quel gran sagrifizio che dovrebbe formare lo scopo principale della loro pietà»[140], prefigurando dunque – ma in modo molto generale – il costituirsi di una associazione devota. Nella premessa, Pagani spiegava che l'oggetto speciale dell'adorazione, per i seguaci della devozione, era il S. Cuore: «A questo cuore il discepolo prediletto attinse e penetrò gli arcani del celeste amore. Dal cuore trafitto di Gesù scaturì meravigliosamente la Chiesa, e colla Chiesa tutti i Sacramenti, e specialmente il Sacra-

lettera per l'*Epistolario Completo* (*EC*, IX, pp. 297-298). Nel libretto di Pagani lo scritto della Canossa era pubblicato col titolo: «Commemorazioni dello spargimento del Preziosissimo Sangue del Nostro Signore G. C. composte dalla Signora Marchesa Maddalena di Canossa Fondatrice delle Figlie della Carità» (PAGANI 1845a, p. 161).

140 PAGANI 1845a, p. 159. E così proseguiva: «Affinché i divoti possano ricavare un vero profitto dai discorsi spirituali, è necessario che questi si facciano con discrezione e umiltà, e che abbiano per oggetto qualche massima solida, come sono quelle che riguardano il totale distaccamento del cuore dalle cose terrene, l'annegazione della propria volontà, la crocifissione della natura corrotta, l'abbandono totale di sé stessi nelle mani di Dio e l'esercizio della perfetta carità. I discorsi spirituali fatti per mera usanza, o per motivo di qualche umana soddisfazione, o di vanità, invece di riuscire di pascolo spirituale, e di infervorare coloro che li fanno, non servono che ad accrescere l'illusione e la cecità. Un altro mezzo di cui i divoti si gioveranno per coltivare e sempre più accrescere in sé stessi lo spirito di pietà e di sagrifizio sarà quello della fraterna correzione» (p. 160).

mento d'amore. Questo cuore è la sola e vera scuola d'amore dove l'anima impara la scienza de' Santi»[141]. Il S. Cuore era centro d'unione per i suoi fedeli e perciò anche per i seguaci della devozione[142]. Sempre nella premessa, Pagani osservava: «Chi si accinge alla pratica di questa divozione attenda a praticarla *sinceramente*, conformando i sentimenti del cuore alle espressioni delle parole. Chi offrisse a Dio il proprio sangue solamente a fiore di labbra, e non in verità, egli non farebbe altro che illudere sé stesso senza cavare dalla sua offerta il minimo giovamento. Anzi essa non sarebbe altro che una mera finzione, la quale, invece di essere a Dio gradita, provocherebbe piuttosto il suo sdegno»[143]. Sul piano della pratica della devozione, dopo aver riportato l'Atto di offerta del proprio sangue[144], Pagani affermava: «Questo

141 PAGANI 1845a, p. 152.

142 Pagani scriveva: «Il trafitto cuore di Gesù che deve formare l'oggetto speciale dell'adorazione de' seguaci di questa divozione, dovrà pure formare il centro della loro unione, dove essi si studieranno di tenersi al possibile raccolti ... Questo cuore, questo oceano d'amore, dovrà formare quel beato centro dove i divoti si raccoglieranno, e si terranno strettamente e perpetuamente uniti» (PAGANI 1845a, pp. 151-152).

143 PAGANI 1845a, p. 151.

144 La formula dell'offerta, secondo la redazione di Pagani, quasi sicuramente rivista e approvata da Rosmini, era la seguente: «Prostrato alla vostra presenza, o amorosissimo mio Signore, io vi adoro profondamente e mi consacro intieramente alla vostra gloria. Disponete pure di me come più vi piace, poiché io non altro desidero che di compiacere perfettamente il vostro santo volere. Confidato nella vostra infinita bontà e nella grazia del vostro dilettissimo figliuolo Gesù Cristo, io mi offro pronto a ricevere dalle vostre mani qualunque sorta di patimenti, e a sacrificare per vostro amore e per la salvezza delle anime il sangue e la vita. Accettate, o Signore, questa offerta in unione con quella che vi fece il vostro divin Figliuolo e nostro Salvatore Gesù Cristo quando vi offrì il suo preziosissimo sangue, e sacrificò sulla croce la sua santissima vita. Guardate in faccia a questo dilettissimo vostro Figliuolo, e per suo riguardo aggradite l'offerta di me indegno vostro servo, che niente più bramo che di consumarmi per vostro amore. Voi ben vedete, o mio Dio, quanto io sia debole: fate dunque che la vostra grazia mi avvalori nella mia debolezza e trionfi della mia infermità. Ah! beato me se mi fosse dato di spargere il mio sangue e di sagrificare la mia vita per confessare anche una sola delle dottrine e praticare anche una sola delle verità insegnateci dal vostro divin Figliuolo. Deh! voi che avete in mano il cuore degli

atto di offerta forma l'essenza di questa divozione. Per la qual cosa i divoti useranno ogni studio, per quanto da essi dipende, affine di farlo con fervore e con sentimenti di soli-da pietà. Essi lo faranno ogni domenica, e ogni qual volta loro avvenisse di incontrare qualche croce straordinaria, ovvero qualche straordinaria difficoltà nell'esercizio della carità»[145].

Rosmini pensò quasi subito a una nuova edizione, a sé stante, dello scritto sulla devozione dell'offerta del sangue[146] e madre Cerutti si offrì per contribuire alle spese della stampa. In realtà il Roveretano rifletteva su una più organica ed efficace inserzione della devozione all'interno della vita spirituale e della stessa compaginazione organizzativa dell'Istituto della Carità. In una lettera del 9 giugno 1845 alla Cerutti, egli, dopo averle trascritto i paragrafi delle *Costituzioni* dell'Istituto relativi all'oblazione del proprio sangue, osservava:

«Ripensando poi alla possibiltà di una *associazione* di persone a cui piacesse di praticare questa divozione, e considerando che l'Istituto della Carità ha una classe che si chiamano degli Ascritti che partecipano alle comuni buone opere ed indulgenze, nella qual classe si ricevono anche religiosi d'ambo i sessi, mi cadde pensiero che si potrebbe fare un *sodalizio* d'Ascritti, i quali togliessero a praticare e coltivare una divozione sì fervorosa, la quale non può essere che molto grata al Signor nostro. E questo sono disposto a farlo, ed Ella, se lo crede, può bene appartenervi colle sue religiose, potendo anche lucrare le indulgenze accordate dal Santo Padre alla nostra Ascrizione»[147].

uomini, accendetemi sempre più dell'amore di un tale sagrifizio, e fate che io diventi realmente una vittima perfetta di carità! A voi mi raccomando, o Regina de' Martiri e dolcissima madre mia Maria, e vi prego a ottenermi la grazia di partecipar degnamente alla passione e morte del vostro divin Figlio» (PAGANI 1845a, pp. 155-156).

[145] PAGANI 1845a, pp. 156-157.

[146] *EC*, IX, p. 256: lettera a M.G. Cerutti (Stresa, 18 marzo 1845). Il 14 maggio 1845 Rosmini le scriveva: «Spero che faremo presto un'edizione più copiosa dell'*Offerta* a Lei cara; anzi la farei subito, se me lo permettessero le soverchie mie occupazioni, perché me ne sento gran desiderio» (*EC*, IX, p. 302).

[147] *EC*, IX, pp. 326-327.

E aggiungeva: «Sono poi stato a Pallanza per vedere se si potesse stampare il libretto relativo in quella stamperia Vercellini, e spero che si potrà. Tutto sta che abbia tempo, e forze da estenderlo. Il tempo fin'ora non l'ho trovato; delle forze temo ancor più, e per questo ho bisogno specialissimo di grandi orazioni, acciocché Iddio mi illumini, e specialmente riscaldi il cuore dell'amor suo»[148]. Rosmini, dunque, pensava a una nuova organizzazione, stabile, della vita di pietà (il sodalizio degli Ascritti) e progettava, in relazione a questo, di stendere un libretto devozionale che ampliasse e approfondisse quanto aveva scritto Pagani.

Riguardo all'ascrizione all'Istituto della Carità, tuttavia, Madre Cerutti segnalò a Rosmini la difficoltà che veniva dalle loro *Costituzioni*, mentre d'altra parte incoraggiò la stesura dell'«ideato libretto»[149]. In realtà Rosmini non lo scrisse, anche se ne aveva un grande desiderio (ma insieme, forse, un'intima incertezza sull'adattabilità del suo stile alla scrittura devozionale): in molte lettere alla Cerutti egli ritornava sul tema[150]. Intanto, in occasione della visita del vescovo di

[148] ASIC, A1 – Teca A. R. autografi V°, f. 385v. Questo passo non compare nell'edizione della lettera nell'*Epistolario completo* (IX, pp. 326-327).

[149] ASIC, A1 – Tomo XXI – P. II – 1846, f. 779 (1008): lettera di M.G. Cerutti a Rosmini ([Arona], 16 giugno 1845).

[150] Il 29 giugno 1845 egli le scriveva: «Non sono andato molto avanti col libretto, ma l'ho sul tavolino. Preghi il Signore acciocché mi dia anche lume, fervore e tempo, perché lo possa compiere, se può riuscire di sua gloria» (*EC*, IX, p. 339). E il 25 luglio aggiungeva: «pur troppo il libretto dell'offerta è restato lì da un buon pezzo, e non trovo verso da potervi rimetter la mano fino a questo Settembre, nel qual mese recandomi in Tirolo per certi miei affari temporali, sarò sgombro da molte cure che qui mi circondano, e spero così di poterlo colà ripigliare. Ella preghi, se è voler di Dio, anche per questo; acciocché m'ispiri ciò che debba scrivere per istimolare gli uomini ad amarlo» (*EC*, IX, p. 359). Ma il successivo 3 dicembre egli tornava a darle sempre identiche notizie: «Ora vengo a informarla dello stato del libretto progettato, che dee contenere gli esercizi per l'*offerta di sé stessi*. Il tempo destinato a questo piccolo lavoro nel passato autunno, mi fu tutto rubato da minuti affari e convenienze a cui la carità non permetteva che mi sottraessi. Sono però desideroso, se a Dio piace, di applicarmi a così dolce fatica: ma quando il potrò? Dio solo lo sa; ma per qualche mese vedo la cosa impossibile. Ella preghi che il

Novara al monastero di Arona, madre Cerutti comunicò all'Ordinario diocesano il progetto dell'associazione: «rimasi consolata – scrisse ella a Rosmini – per la piena sua approvazione circa l'offerta. Egli mi si dimostrò desideroso di veder stabilita un'associazione di persone, che praticassero tale divozione, e si offrì per ottenere da Roma l'approvazione e l'indulgenze, quando che se ne fosse steso un regolamento»[151]. Il Roveretano le rispondeva subito: «In quanto alla associazione, Ella può ora meditarne il Regolamento, cercando di dargli la maggiore stabilità possibile. Il libretto degli affetti verrà in appresso se a Dio piacerà: conviene prima disegnare l'opera chiaramente in tutti i suoi punti, e specialmente fissare qual parte debba avervi la carità verso il prossimo; sulla quale Ella mi disse di trovarsi ancora incerta»[152]. Nel novembre 1846 il vescovo si offrì pure di parlare dell'associazione al papa[153]. E, in un successivo incontro col presule, la Cerutti gli propose di consegnargli una sua lettera sempre per il papa: il vescovo non fu contrario[154] e così

Signore mi dia i lumi, gli affetti, le parole necessarie, acciocché possa essere utile alle anime» (*EC*, IX, p. 201). Cfr. ancora, nello stesso senso, le lettere del 23 dicembre 1845 (*EC*, IX, p. 446) e del 13 marzo 1846 (*EC*, IX, p. 509).

[151] ASIC, A1 – Tomo XXI – P. II – 1846, f. 824 (1068): lettera di M.G. Cerutti a Rosmini ([Arona], 2 maggio 1846).

[152] *EC*, IX, p. 546: lettera a M.G. Cerutti (Stresa, 5 maggio 1846).

[153] In una lettera senza data, ma dei primi giorni di novembre 1846, la Cerutti informava Rosmini che il vescovo «dissemi che effettuando il suo viaggio a Roma, ne avrebbe parlato al Santo Padre, che intanto pensava di rimetterlo a certa Persona, che non nominò, affin di vedere di dare stabilità alla progettata associazione; il che mi disse in modo d'interrogazione, a cui evitai di rispondere, avendo io mai sempre desiderato, potesse occuparsene la P.V.» (ASIC, A1 – Tomo XXI – P. II – 1846, f. 843 [1091]). Rosmini le rispose il 9 novembre: «Fa bene a lasciare tutta la cura a Dio della progettata associazione dopo che fu consegnata al legittimo Superiore; anzi questa è una delle migliori prove che si possano avere della volontà di Dio, e di quelle prove che non ingannano mai» (ASIC, A1 – Teca A. R. autografi V°, f. 438): questo passo non compare nell'edizione della lettera nell'*Epistolario completo* (*EC*, IX, pp. 662-663).

[154] ASIC, A1 – Teca 11, f. 445: lettera di M.G. Cerutti a Rosmini ([Arona], 26 maggio 1847).

pure Rosmini, una volta informato[155]. Nell'agosto 1847, quando già si facevano sentire i primi fastidi della malattia che l'avrebbe portata alla morte, Madre Cerutti ricevette dal vescovo la risposta di Pio IX e trasmise subito a Rosmini le parole scrittegli dall'Ordinario diocesano: «Parlai del noto progetto al S. Padre a cui anzi presentai la lettera sua (cioè anche quella riguardante le Vit.[tim]e) e mi rispose che intanto Ella pregasse il Signore, offerendo se stessa, onde si degni, far conoscere meglio la sua volontà»[156]. Il 20 agosto, da Verona, Rosmini le scrisse: «La risposta relativa all'opera era quale poteva aspettarsi in questi principj: forse Mons. Vescovo avrà qualche cosa di più chiaro a dirle a voce»[157]. La morte impedì a madre Cerutti di dare corso al suo progetto e l'associazione devozionale non si costituì mai.

Fu in realtà, ancorché non realizzato, un disegno significativo, sia perché voleva rispondere a un'esigenza reale (nel 1844, cioè negli stessi anni, nasceva in Francia, come già si è detto, l'«Apostolato della Preghiera», legato alla devozione al S. Cuore: promosso dai gesuiti, avrebbe avuto una fortuna duratura e una espansione mondiale), sia perché sussumeva e organava in forme di 'pietà popolare' la spiritualità rosminiana.

155 ASIC, A1 – Teca A. R. autografi V°, f. 453: lettera di Rosmini a M.G. Cerutti (Verona, 8 giugno 1847).

156 ASIC, A1 – Teca 11, f. 462: lettera di M.G. Cerutti a Rosmini ([Arona], 12 agosto 1847).

157 *EC*, X, pp. 119-120.

Conclusioni

1. *Sviluppi e crisi della spiritualità rosminiana*

L'alternativa che andò delineandosi nel corso del primo Ottocento non fu tra una forma gesuitica e una forma rosminiana della devozione al S. Cuore, non fu cioè una tardiva riproposizione della distinzione tra la linea parediana e la linea eudista. L'alternativa fu piuttosto tra la spiritualità gesuitica – che nel XIX secolo proponeva il S. Cuore come proprio emblema militante – e la spiritualità rosminiana, al cui interno il S. Cuore era non solo presente ma rivestiva pure un ruolo significativo, con una ripresa di motivi assonanti tanto a quelli parediani quanto a quelli eudisti, ma anche con un timbro caratteristico e originale. In collegamento a questa divaricazione di spiritualità si delineò pure un'alternativa tra due ecclesiologie, nonché tra due modelli di rapporti tra Stato e Chiesa. Com'è noto fu su quest'ultimo aspetto, più strettamente correlato alle vicende politico-diplomatiche, che si consumò lo scacco dell'ipotesi rosminiana e il fallimento del suo disegno complessivo.

Il modello di rapporti Stato-Chiesa che Rosmini prospettava si dimostrò di difficile attuazione, insieme troppo legato di fatto allo schema neoguelfo, troppo fiducioso in un gradualismo moderato di riformismo civile e troppo utopisticamente convinto di un'imminente ripresa della Riforma cattolica della Chiesa. Le spinte contrastanti che si verificarono nel 1848-49 vanificarono rapidamente la sua proposta, che fu infine definitivamente accantonata dal Pio IX «anticostituzionale» di Gaeta: le vicende della sua quasi certa e poi caduta nomina cardinalizia sono, in qualche modo, la cifra

emblematica dell'apertura pressoché inaspettata di una possibilità nuova, ma anche di una altrettanto veloce e inusitata sfortuna.

La sconfitta politica di Rosmini, cioè del suo modello di rapporti tra Stato e Chiesa, non poteva – in quel momento – non coinvolgere pure la sua ecclesiologia, oscurata dalla tenace ripresa dell'esigenza temporalistica e delle ecclesiologie 'd'autorità' ad essa collegate. Del resto l'aspetto ecclesiologico si rifletteva, a sua volta, sulla modulazione spirituale. Non è cioè esagerato affermare che, in qualche modo, la sconfitta politica di Rosmini determinò, non tanto in se stessa ma per le sue implicazioni complessive, la sfortuna della spiritualità rosminiana e perciò pure della sua 'accezione' di devozione al S. Cuore. Il processo fu progressivo e, nonostante tutto, durante il pontificato di Pio IX non si consumò la crisi finale, anche se proprio quel pontificato, soprattutto negli anni successivi alla morte del Roveretano, segnò l'affermazione trionfale in tutta la Chiesa cattolica della devozione al S. Cuore nella sua forma parediana.

Emblematico di quel periodo può considerarsi il *Libro del Cuore* del canonico biellese Pietro Tarino, pubblicato a Torino nel 1874. La diocesi di Biella, durante il lungo episcopato (1834-1873) del vescovo Giovanni Pietro Losana, di sentimenti cattolico-liberali, aveva visto una forte presenza rosminiana, soprattutto delle suore della Provvidenza: alla morte del Losana, 34 delle 58 case delle rosminiane erano appunto nella diocesi biellese. Il Tarino aveva studiato teologia e filosofia all'Università di Torino, sotto l'influenza di maestri di ispirazione rosminiana. Pubblicò delle *Istituzioni di filosofia*, che dal 1862 al 1895 ebbero sette edizioni italiane e due latine. Alla metà circa degli anni cinquanta era stato chiamato dal Losana a insegnare filosofia nel seminario di Biella dove tenne l'insegnamento per quasi venticinque anni. Il suo indirizzo filosofico cercava di conciliare una prospettiva neoscolastica – non solo tomista, anzi forse più propriamente, agostiniano-tomista – con la lezione di Rosmini. Dall'inizio degli anni settanta fu più marcato l'avvicinamento a S. Tommaso. Nel 1874 la quinta edizione delle

Istituzioni mostrava questo cambiamento, giudicato come «miglioramento» nella recensione che ne fece la «Civiltà Cattolica», mentre la rivista lombarda «Scuola Cattolica» avrebbe voluto un più deciso attacco a Rosmini. Probabilmente Tarino cercava di venire incontro agli indirizzi del nuovo vescovo di Biella, Basilio Leto, di sentimenti intransigenti. Ma egli era anche amico fraterno di Davide Riccardi, vicario generale e prevosto del Capitolo, nonché dal 1878 vescovo di Ivrea e conciliatorista. Anche il Tarino, dunque, può essere ascritto tra i conciliatoristi ed infatti entrò in contrasto col Leto. Dal 1877 egli non insegnò più in seminario, dove le sue *Istituzioni* – dopo la pubblicazione dell'*Aeterni Patris* – furono sostituite da manuali più rigidamente tomisti. Oltre che di scritti filosofici, Tarino fu autore di opere apologetiche, pastorali e, soprattutto, di pietà[1]. Tra queste vi era il *Libro del Cuore*, pubblicato anch'esso – come la quinta edizione delle *Istituzioni* – nel 1874, e probabilmente con il medesimo intento di trovare una mediazione con la prospettiva spirituale e pastorale di mons. Leto, al quale appunto il volume era dedicato[2].

Tarino, dunque, citava la beata Alacoque[3], polemizzava contro gli oppositori della devozione (dai giansenisti ad alcuni cattolici contemporanei[4]), affermava la necessità di meditare su Gesù «parte per parte»[5] e – su questa base – giustificava le

[1] Cfr. BESSONE [1974].

[2] Il Leto era un fervente devoto del S. Cuore e, appunto nel 1874, si accingeva a consacrare al S. Cuore la diocesi di Biella. Tarino pensò perciò di riprendere un suo discorso sul S. Cuore – già stampato nel «Messaggere del S. Cuore» e lodato dalla «Civiltà Cattolica» – per svolgerlo e ampliarlo in un corposo volume.

[3] TARINO 1874, pp. 6 e 280.

[4] Egli scriveva: «Iniqui ancora, per non dire ignoranti, quei cattolici stessi, i quali ridono sopra questa divozione, quasiché fosse una divozione volgare da semplici donnicciuole, o la reputano una mera industria della pietà volgare, od un puro misticismo da lasciare alle anime oziose che vivono nei chiostri» (TARINO 1874, p. 129).

[5] TARINO 1874, p. 48.

diverse devozioni[6]. Ma egli sottolineava soprattutto l'importanza della Passione di Cristo[7] e vedeva la devozione al S. Cuore come compendio sia della devozione alle Cinque Piaghe sia di quella al Preziosissimo Sangue[8]. A quest'ultima dedicava pagine efficaci: parlava di storia del sangue divino come storia dell'umanità[9], attraverso la Chiesa uscita dal costato di Cristo[10]. Il canonico biellese poi, accentrando l'attenzione sul S. Cuore, non mancava di notare le funzioni del cuore fisico, che collegava al sangue[11] ma anche al cer-

[6] TARINO 1874, pp. 49-50.

[7] TARINO 1874, p. 52.

[8] Dopo aver parlato della Passione, Tarino osservava: «Ma una divozione ancor più opportuna ... si è quella delle sacre piaghe di Gesù, e del suo prezioso sangue, memoriale l'una, frutto l'altra della passione di Gesù; non che quella del sacratissimo suo Cuore, che l'una e l'altra abbraccia nel suo mirabile organismo» (TARINO 1874, pp. 52-53). Cfr. anche pp. 75-76.

[9] Tarino scriveva: «La storia di questo sangue divino è la storia dell'umanità, la storia del mondo. Il peccato del tuo primo parente aveva sfigurato la terra, e l'aveva sprofondata nelle sciagure e nell'ombre della morte. Il sangue di Gesù ridona alla medesima il suo splendore primitivo, la irradia di luce novella, e la richiama a nuova vita infondendole un nuovo germe di vita e di immortalità» (TARINO 1874, p. 67).

[10] Secondo Tarino: «Questa Chiesa uscita tutta pura, tutta santa dal Costato di Gesù ha l'incarico di custodire questo sangue e di distribuirlo gratuitamente agli uomini ... La storia dunque della Chiesa è la storia di questo prezioso sangue; ma la Chiesa è destinata a regnare sopra tutti gli uomini, e durare sino alla fine dei secoli; la storia dunque del prezioso sangue è la storia dell'umanità, e si estende quanto essa» (TARINO 1874, pp. 69-70). Cfr. anche pp. 121 e 217.

[11] Egli scriveva: «È appunto il cuore dove confluisce e si elabora il sangue, che è la condizione e la sorgente principale della vita la quale si diffonde in un col sangue in tutte le membra del corpo. È il cuore il grande organo centrale, che riceve il sangue dai diversi punti del corpo per mezzo del sistema venoso; e trasmesso ai polmoni perché venga purificato al contatto vivificante dell'aria atmosferica per mezzo dell'organo della respirazione, per via poi di successive e regolari dilatazioni e contrazioni lo spinge di nuovo per mezzo delle arterie nel sistema venoso ... È il cuore altresì che più si risente delle affezioni del corpo, che più va soggetto alle peripezie dell'anima, ed in cui trovano il loro eco le interne ed esterne impressioni che avvengono nell'animale» (TARINO 1874, pp. 108-109).

vello[12]. E respingeva tanto il meccanicismo materialista del positivismo quanto le fumosità metafisiche dello spiritismo[13]. Egli chiariva, tuttavia, che – in riferimento alla devozione al S. Cuore – non si doveva considerare tanto il cuore «materiale e sensibile» quanto il cuore «spirituale ed invisibile»[14], cioè il simbolo della persona e perciò lo specchio di tutta l'anima[15]. In questo senso, allora, ci si doveva sforzare di «imitare e ricopiare» ciò che era rappresentato nel S. Cuore[16] e cioè, soprattutto, la bontà e l'umiltà[17]. Tarino, dunque, inseriva la devozione al S. Cuore nella «Storia dell'amore» di Gesù per gli uomini[18] e, nel contempo, paventava una religione puramente razionale, nemica di ogni pratica positiva di pietà[19]. In tutto questo si nota uno sforzo di mediazione tra le tradizionali movenze parediane e accenti di timbro rosminiano, con una proposta complessiva non priva di una certa originalità. Ma la lezione di Rosmini e della sua spiritualità era ancor più evidente nell'impianto complessivo e nell'intuizione centrale dell'opera di Tarino. Egli intendeva infatti soddisfare sia le esigenze della mente sia quelle del cuore[20] e osservava:

[12] Secondo Tarino: «Quest'anima che informa il tuo corpo è equabilmente diffusa per tutto il corpo; e sarebbe ridicolo il dire che ella ha la sua sede nel cervello o nel cuore od in altra parte qualunque, perché essa è una sostanza semplice e spirituale; ... pure quanto alla sua virtù di operare risiede in modo più intenso e più nobile nel cuore, e conseguentemente anco nel cervello dove si concentrano gli organi della vita vegetativa e sensitiva; anzi si trova in modo più singolare nel cuore, il quale per mezzo dei nervi pneumogastrici e dell'arteria encefalica si trova in più immediata comunicazione col cervello, e perciò influisce anco sopra di esso» (TARINO 1874, pp. 115-116).

[13] TARINO 1874, pp. 110-112 e 114-115.

[14] TARINO 1874, p. 135.

[15] TARINO 1874, p. 137. Egli parlava anche di «Sacro Cuore di Gesù metaforicamente considerato» (p. 138).

[16] TARINO 1874, p. 263.

[17] TARINO 1874, pp. 146-147.

[18] TARINO 1874, p. 203.

[19] TARINO 1874, p. 133.

[20] TARINO 1874, pp. 8-9.

«manca la vera scienza del cuore, e manca questa scienza perché il cuore dell'uomo non si forma sopra quello di Gesù; e la scienza degli uomini non esce dal Cuore di Gesù ... Il loro cuore è oscurato, indurato e materializzato ... Tutto il loro sapere viene dal puro intelletto, e non dal cuore; ... la loro scienza non ha uno stabile fondamento nel proprio cuore e su quello di Gesù»[21].

Il *Libro del Cuore* era dunque segnato dal clima spirituale caratteristico degli ultimi anni del pontificato di Pio IX, con la forte presenza del S. Cuore, usato da gesuiti e intransigenti come 'emblema militante temporalistico'. L'opera di Tarino appare perciò un tentativo di riproporre aspetti della spiritualità rosminiana, con la sua modulazione devota al S. Cuore, nel nuovo contesto. Essa pertanto dimostra, da una parte, una perdurante vitalità e, dall'altra, la possibilità di un ruolo minoritario ma ancora accettato o forse almeno tollerato.

L'ostilità e le chiusure anti-rosminiane, che andavano crescendo durante il pontificato di papa Mastai Ferretti, giunsero a compimento col pontificato di Gioacchino Pecci, vicino alla spiritualità gesuitica. Devozione al S. Cuore (nelle forme parediane) e spiritualità rosminiana ebbero allora una fortuna inversamente proporzionale: se da una parte il rosminianesimo cadeva in disgrazia, toccava il punto più basso della sua storia e su di esso si proiettava l'oscuro dubbio di eresia, dall'altra la devozione al S. Cuore viveva anni di fasti e trionfi, con una grande diffusione mondiale e con la consacrazione al S. Cuore di tutto il genere umano, operata da Leone XIII all'alba del secolo XX. Era, per esempio, emblematico che, nel 1888, il vescovo di Vigevano, mons. P. Degaudenzi, in una pastorale di ringraziamento al S. Cuore per il giubileo di Leone XIII, esortasse i fedeli a pregare contro il progetto del monumento a Rosmini[22].

Del resto, già nel 1883, nel capitolo settimo del *Vaticano Regio*, Carlo Maria Curci dopo aver lamentato la condanna

[21] TARINO 1874, pp. 269-270. Cfr. anche pp. 271, 276, 281-282.

[22] *Monumento a Rosmini* 1888.

vaticana di Rosmini, «massima gloria del clero italiano di questo secolo»[23], deplorava altresì «la fanciullagine introdotta e mantenuta nelle pratiche del culto», le quali «col comodo pretesto di opporsi al Giansenismo ... furono messe nella falsa via di una multiplicità disastrosa»[24]. Secondo l'ex gesuita, «in quelle praticucce e predicucce, trovano largo posto tutti i nuovi Santi e tutte le nuove Madonne, tutti i nuovi miracoli e le nuove rivelazioni riferite dai Giornali cattolici; il solo, che vel trovi raro, dimezzato, mal capito e svogliato, è G. Cristo colla sua vita, coi suoi miracoli e colla sua dottrina. Questa è tal piaga della Chiesa cattolica, che vale bene essa sola le cinque espostene dal Rosmini, e credo sia oggi la massima calamità della Italia cristiana»[25]. Curci vagheggiava quasi una spiritualità neoignaziana che si potrebbe definire gesuitico-rosminiana! La sua richiesta di una pietà solida, cristologica e cristocentrica, non poteva non affrontare il nodo della devozione al S. Cuore, nelle forme in cui era allora prevalentemente praticata. Egli dunque osservava:

«Né si ricordi il culto nobilissimo e santo del Cuore di Gesù. Parrebbe incredibile; ma è fatto indubitato! Quel culto non sarà mai popolare, perché suppone una non comune conoscenza di G. Cristo, troppo rara a trovarsi nei popoli, e, considerato di per sé solo, non aiuterà giammai chi ne manca ad acquistarla»[26].

E aggiungeva:

«Nondimeno se, lasciate stare le rivelazioni, si fosse guardato il nuovo culto per se medesimo, non si sarebbero perduti i frutti preziosi, che le anime peculiarmente dedite alla pietà ne possono cogliere; ma si sarebbe inteso il non bello effetto, che, dal volerlo popolare, sarebbe seguito. Di fatto se noi nel N. Testamento, per rivelazione divina, abbiamo i tesori di sapienza, di carità e di speranze, che, a salute del mondo, sgorgano da quel cuore, deh! qual

[23] CURCI 1883, p. 288.

[24] CURCI 1883, pp. 298-299.

[25] CURCI 1883, p. 299.

[26] CURCI 1883, p. 299.

bisogno vi era di distrarre da questi l'attenzione del popolo cristiano, che n'è digiuno o poco meno, per dirigerla ad un simbolo?».

E concludeva:

«So che l'oggetto simboleggiato da quello, essendo l'organo, principio di una vita fisica teandrica, esso come tutta l'umanità del Redentore, è degno di culto latreutico o di adorazione, che voglia dirsi; ma esso di per sé solo non dice nulla alla mente ed all'affetto dei fedeli, se non fosse quello che gli fa dire un pretino mezzo ebete cogli arzigogoli, di cui empie gli orecchi delle beate, sopra le mani, gli occhi e gli orecchi del Cuore di Gesù»[27].

Curci dunque criticava una spiritualità *del* S. Cuore «di per sé solo»: cioè la forma gesuitica e parediana della devozione nel suo grande sviluppo ottocentesco, mentre apprezzava una presenza del S. Cuore *in* una spiritualità cristologica, solidamente biblica e ascetica, come era appunto quella di Rosmini, che potesse parlare alla mente e al cuore dei fedeli.

2. *La linea rosminiano-muratoriana*

La devozione al S. Cuore fu intensamente e lungamente praticata nell'Istituto della Carità, come risulta – per esempio – dalla circolare del 1922 del Preposito Generale[28] o, ancora, dal libro di preghiere dei Collegi rosminiani, *Oremus*, pubblicato nel 1955, per il centenario della morte di Rosmini[29].

Tuttavia, le gravi difficoltà che, come si è accennato, il rosminianesimo dovette affrontare durante il pontificato leoniano, segnarono una crisi e un conseguente depauperamento. In altri termini, se non si estinse del tutto una tradizione rosminiana e se la lezione spirituale (oltre che filosofica) del Roveretano fu ancora carsicamente operante e non mancò di

[27] CURCI 1883, p. 300.

[28] *Devozione al S. Cuore* 1929.

[29] *Oremus* 1955, pp. 249-255, 280-281, 433-434.

affascinare singole personalità, ciò avvenne, peraltro, a spese della compatta e armonica unitarietà del complessivo edificio spirituale rosminiano. Si ebbero dunque due diverse correnti spirituali, entrambe risalenti alla lezione del Roveretano e da essa ispirate, tra loro affini e contigue ma non coincidenti.

Una prima linea può essere detta rosminiano-muratoriana. Essa valorizzava quegli elementi spirituali comuni tanto a Rosmini quanto, per esempio, a Manzoni, il quale, pur tra ostilità e incomprensioni, era comunque sfuggito a censure ecclesiastiche ufficiali. In tale linea si potrebbero collocare le diffidenze di Fogazzaro per le efflorescenze del devozionalismo francese (incluse, probabilmente, le forme della devozione al S. Cuore), le meditazioni di Antonietta Giacomelli, nipote di Rosmini, su «l'alta sapienza dell'umiltà» del S. Cuore[30], come pure gli indirizzi spirituali del barnabita Pietro Gazzola. Ma la personalità più significativa di questa prima corrente rosminiana è quella del vescovo di Cremona, Geremia Bonomelli. Egli era in realtà partito da posizioni gesuitiche: nei suoi anni di studio a Roma, all'Università Gregoriana, aveva assimilato la tradizionale riflessione dei teologi gesuiti romani sul S. Cuore, così che nel 1872 e nel 1881 aveva anch'egli professato la dottrina, secondo la quale «cor est horganon et sedes naturalis amoris»[31]. La sua idea della devozione al S. Cuore, formata su autori gesuiti come Galliffet e Secondo Franco, era tipicamente parediana e in sintonia con gli indirizzi spirituali dell'intransigentismo[32]. Motivi pastorali, legati all'esercizio del suo ministero episcopale[33] e le vicende personali con le censure romane[34], provocarono in Bonomelli un progressivo avvicinamento al mondo interiore, all'esperienza umana, alla spiritualità e alla

[30] GIACOMELLI 1912², p. 468.

[31] BONOMELLI 1881, p. 110. Cfr. anche BONOMELLI 1872, p. 109.

[32] TRAMONTIN 1988.

[33] BONOMELLI 1965, pp. 109-114.

[34] TRANIELLO 1969, pp. 115-117.

vita di pietà di Rosmini. Successivamente egli si accostò pure alla filosofia rosminiana.

Emblematicamente significative dei nuovi indirizzi bonomelliani furono due lettere pastorali del primo Novecento: *Sentimentalismo e Formalismo in Religione* (1902) e *Il Culto Religioso. Difetti-Abusi* (1905). Nella prima, il vescovo di Cremona, dopo aver accennato all'errore del razionalismo[35], criticava l'eccesso opposto del sentimentalismo, inteso come «religione del cuore» e secondo le forme già criticate da Rosmini in Constant[36]. Razionalismo e sentimentalismo erano comunque espressioni 'alte' e culturalmente raffinate, proprie di menti colte. Diverso era il caso del materialismo o formalismo religioso: «Se il *sentimentalismo* si manifesta ordinariamente nelle persone della società colta ed elevata, il *formalismo* a preferenza è proprio del popolo e delle persone, che si regolano più coi sensi che colla ragione e colla fede illuminata»[37]. Il formalismo – o sensualità materialistica – concedeva troppo al sensibile e riduceva quasi totalmente il culto e la religione agli atti esterni. Bonomelli non indulgeva ai toni dell'aspra censura o di un illuministico sarcasmo, era anzi inclinato «a compatire particolarmente questo povero popolo, che corre dietro eccessivamente a tutto ciò che la religione ha di sensibile e sembra quasi fermare in esso tutto il suo culto. Tutti quanti siamo uomini e cristiani in qualche misura paghiamo questo tributo alla debolezza della nostra natura: quanto più la deve pagare il popolo e quella parte di popolo, nella quale sì grande è il difetto di intelligenza e di istruzione!». E aggiungeva:

«non vogliamo nemmeno scordarci, che il culto religioso esterno, emanazione spontanea e necessaria dell'interno, è pur anco mezzo

[35] BONOMELLI 1902, pp. 7-8.

[36] BONOMELLI 1902, pp. 11-14. Notava: «I fondatori del sentimentalismo religioso in Germania furono Jacobi, Schleiermacher e De Wette: in Francia tennero il primo posto Rousseau e Constant. Questa scuola ha fatto capolino in Italia per opera di Terenzio Mamiani, massime negli ultimi suoi scritti. Essa è diffusa praticamente più che non si creda in certe classi sociali» (p. 11).

[37] BONOMELLI 1902, p. 29.

e istrumento indispensabile ed efficacissimo per eccitare, nutrire, rinvigorire ed elevare l'interno e perciò non si mostrano né ragionevoli, né equi estimatori delle cose coloro, che biasimano e riprovano troppo duramente questa inclinazione soverchia del popolo agli atti esterni di religione e con troppa facilità li tacciano di superstizione e quasi di idolatria. Questo popolo merita più compatimento che biasimo e condanna, e Dio che legge nei cuori e giudica ciascuno secondo la sua capacità e coscienza, non ne dubito, glielo accorderà largamente»[38].

Nondimeno Bonomelli era fermo nel denunciare quel formalismo religioso che usciva fuori dai canoni di una regolata devozione e che attirava soprattutto le donne: così l'assidua frequenza ai sacramenti non modificava la condotta di vita[39], mentre la vita di pietà si disperdeva in un eccesso di culto esterno e di pratiche materiali[40]. «Ma in tutte le cose – osser-

[38] BONOMELLI 1902, pp. 38-39.

[39] Bonomelli osservava: «Buon numero di anime cristiane, massime donne, li [i sacramenti] ricevono spesso, e se volete, tutti i giorni e con tuttociò la loro vita non si differenzia gran fatto da quella di coloro, che li ricevono raramente, se non è forse a quella inferiore. Come ciò? Esse ripongono la pietà, la devozione, la vita cristiana nel materiale ricevimento dei Sacramenti e non nello sforzo di corrispondere alla grazia e perciò non ne ritraggono frutto alcuno o scarsissimo. Ecco il *materialismo* o *formalismo* religioso: è una pietà fondata quasi tutta sulla forma, sull'atto esterno, che per sé è nulla» (BONOMELLI 1902, p. 41).

[40] Bonomelli notava: «Questa introduzione e direi quasi inondazione di nuove devozioni, ancorché tutte provenienti da buono spirito e per sé stesse commendevoli, in primo luogo, se non erro, disperde molte forze, che congiunte potrebbero essere rivolte ad altre opere e con frutto maggiore» (BONOMELLI 1902, p. 46). E aggiungeva: «Vi sono persone, in particolare donne, che si caricano di pratiche religiose, di orazioni, di novene, di tridui, di settenari, di piccole astinenze: si ascrivono a tutte le confraternite: hanno la confessione almeno settimanale: non parlo di comunioni, di visite a Chiese, e ad altari, di letture spirituali, di meditazioni: hanno voti da adempire, portano scapolari, medaglie, reliquie. Dopo qualche tempo naturalmente si annoiano, trovano difficile e quasi impossibile proseguire e abbandonano tutte le devozioni una dopo l'altra. Ciò le scoraggia, le avvilisce e qualche volta reca scandalo agli altri. Fu indiscrezione, fu imprudenza tirarsi addosso quell'ammasso di pratiche e di devozioni e forse la maggior colpa cade sulla insipienza di chi dirige quelle anime, che su quella via dovea non spingerle, ma frenarle» (p. 47).

vava il vescovo di Cremona – si vuole tenere sempre la misura conveniente e la ragione, illuminata dalla fede, ci deve sempre guidare. In tutte queste pratiche e devozioni può entrare la vanità, lo spirito di novità, la moda, anche la moda e forse (chi lo crederebbe?) l'amore del partito, la simpatia d'una persona e fino la politica!»[41]. Notava ancora:

> «Stragrande è il numero delle devozioni, che abbiamo nella Chiesa e quasi ogni anno ne vediamo sorgere di nuove ... Alcuni, ma specialmente molte donne pie, corrono dietro a tutte le devozioni, massime le nuove, le più appariscenti pel nome, per lo scopo, o per altre ragioni, e spesso smettono le antiche, provate dalla esperienza più solide e più utili. Noi vediamo intorno a noi un succedersi incessante di devozioni le più svariate, di pratiche nuove e di pratiche vecchie modificate, quale forse non si vide mai ne' tempi andati. Se si vuole, anche questa è una prova della fecondità e della ingegnosa industria dello spirito, che informa la Chiesa: e forse è anche una cotale necessità imposta dal vertiginoso movimento della società moderna, che crea nuovi bisogni e crea nuovi rimedi e forse la stessa novità di alcune devozioni ha i suoi vantaggi, considerata la natura umana, che s'annoia del vecchio e comune ed è bramosa del nuovo e singolare. Ma il soverchio è sempre soverchio e può produrre effetti dannosi, che dobbiamo studiarci di rimuovere»[42].

Nella lettera pastorale del 1905, Bonomelli riprendeva il discorso sulle devozioni e chiedeva: «potete voi, o Sacerdoti fratelli, immaginare un S. Paolo, uno dei dodici Apostoli, che percorsero il mondo, annunziando il Vangelo e versando il loro sangue; un S. Ambrogio, un Nazianzeno, un Cipriano, un S. Bonifacio, un Zaverio, carichi di medaglie, di immagini, di Agnus Dei, di figure sacre, di emblemi religiosi d'ogni sorta?»[43]. Tutte queste forme devozionali erano, a suo parere, fogliame lussureggiante non frutti di virtù. Egli faceva ricorso alle osservazioni contenute nelle lettere pastorali del vescovo svizzero di Coira ma soprattutto dei ve-

[41] BONOMELLI 1902, p. 43.

[42] BONOMELLI 1902, pp. 44-46.

[43] BONOMELLI 1905, pp. 54-55.

scovi francesi – di Rodez, di La Rochelle, di Nizza – che citava ampiamente. E, a questo proposito, notava:

«Non se ne offendano i nostri fratelli cattolici di Francia: in gran parte le nuove devozioni, che ci inondano, sono di origine francese, o ai francesi se ne deve specialmente la diffusione: non ne fo loro colpa: la Francia è la regina delle novità e delle mode in tutto. Ora dobbiamo rallegrarci che di là vengano queste voci eloquenti ed apostoliche, che condannano gli abusi. Speriamo che troveranno eco anche nella nostra Italia, dove la mala erba si è pur troppo abbarbicata e si va sempre più allargando»[44].

Il discorso giungeva a toccare anche la devozione al S. Cuore. Dopo aver citato un passo della lettera pastorale del 24 agosto 1902 del vescovo di La Rochelle, che esprimeva perplessità sull'iconografia corrente del S. Cuore[45], Bonomelli aggiungeva:

«Cristo è un solo e le singole membra del suo corpo adorabile, in quanto sono unite al medesimo e perciò unite personalmente al Verbo divino, si possono e si debbono *adorare*, perché il *culto* si riferisce alla persona, in cui sussistono. Ma non bisogna secondare

[44] BONOMELLI 1905, p. 63.

[45] Scriveva il vescovo di Cremona: «Parlando di Gesù C. e del culto al S. Cuore di Gesù sì bello e sì universale nella Chiesa, non posso trattenermi dal citare una pagina assai franca d'un Vescovo francese vivente e che senza dubbio è tra i più dotti di quell'Episcopato illustre: io non avrei osato scrivere ciò che egli scrive: ecco le sue parole 'Quanto al Salvatore stesso, perché dividerlo, trasformarlo, sfigurarlo mentrecché dobbiamo soltanto ascoltarlo, imitarlo, adorarlo e amarlo? Senza parlare di quelle strane immagini che ce lo rappresentano quasi in atto di sfoggiare in mezzo al petto un gran cuore simbolico, non è vero che ciò che vuol dire quel cuore lo direbbero assai meglio un gesto, uno sguardo? ... Si allontani prudentemente tutto ciò che sembra eccessivo benché da lungo tempo usato e si presenti come attraente: Gesù e Gesù crocifisso, ecco la Religione'» (BONOMELLI 1905, pp. 41-42). E Bonomelli commentava: «Come sarebbe più conveniente e più utile e più conforme alla fede e alla ragione presentare al popolo la figura sì nobile, sì sublime e divina del Salvatore nella sua forma naturale, quale traluce dal Vangelo nei vari atteggiamenti e periodi della sua vita, dalla culla alla croce: figura austera e amabile, piena di maestà e insieme di ineffabile dolcezza, quale la troviamo delineata nei monumenti antichi e nelle più perfette creazioni dell'arte cristiana» (p. 42).

troppo questa tendenza di considerare separatamente le parti della sua santa Umanità. E quando io vedo che oltre il *culto* del Sacro Cuore di Gesù, del suo Sangue, delle sue Piaghe, ecc., *culto* riconosciuto dalla Chiesa, si cerca di introdurre anche il culto delle *sacre* sue *mani*, del suo *volto* ecc. provo un senso di ripugnanza, perché temo che penetri anche nella Chiesa una certa moda di nuovi *culti*, dei quali non abbiamo bisogno alcuno e che a poco a poco possono spingere le cose al punto da rendere quasi ridicolo il *culto* stesso di Gesù C. Perché dopo il *culto* del S. *volto*, delle *mani*, non verrebbe anche quello dei piedi, degli occhi, della lingua, del cervello e via via? Dove ci arresteremo?».

Concludeva dunque:

«Cristo è un solo con tutte le sue membra in cielo e nella S. Eucaristia: adoriamolo quale esso è in sé, o nelle sue immagini interne. Ciò non toglie che possiamo fissare la nostra mente a preferenza sul suo Cuore, simbolo ed organo dell'amore, sul suo Sangue, prezzo del nostro riscatto, sulle sue Piaghe, prova della sua carità; ma fermiamoci sui confini segnati dalla Chiesa e mettiamo un termine a questa smania di nuove devozioni, che sorgono e poi cadono, come le foglie degli alberi: non *materializziamo* troppo, né *polverizziamo* il *culto sacro*, perché ne scemeremo il pregio, il significato, e la efficacia e forse potremmo cadere nel ridicolo»[46].

Bonomelli, rosminianamente, affermava la «necessità assoluta, che la religione metta profonde le radici nella mente e nel cuore»[47]; esortava dunque i sacerdoti e i fedeli della sua diocesi ad attenersi «alle preghiere, che si contengono nei libri Santi, che sono stabilite dalla Chiesa, introdotte dai Santi» e a lasciare «quelle tante preghiere, onde riboccano certi libri di devozione, ricchi di parole e vuoti di sostanza»[48]. Questo indirizzo di pietà fu assunto e conservato dai sacerdoti formati da Bonomelli e perciò influenzati dal suo stile pastorale e dalla sua spiritualità: esempio tipico di questo clero può ritenersi don Primo Mazzolari.

[46] BONOMELLI 1905, pp. 42-43.

[47] BONOMELLI 1902, p. 51.

[48] BONOMELLI 1902, p. 53.

3. *La linea rosminiano-filippina*

Accanto alla linea che abbiamo chiamato rosminiano-muratoriana ve ne era tuttavia un'altra, che si potrebbe definire rosminiano-filippina (o forse francescana e filippina, oltre che rosminiana), la quale valorizzava quegli aspetti spirituali comuni sia a Rosmini sia ad altri religiosi dell'Istituto della Carità come, per esempio, Pagani (ma anche Toscani e Gentili).

A questa linea si può riportare la personalità di Lorenzo Gastaldi, che per circa dieci anni fu religioso rosminiano e in seguito divenne vescovo di Saluzzo e poi arcivescovo di Torino. Gastaldi fu fortemente segnato dalla spiritualità di Rosmini, come traspare pure dalle sue opere agiografiche ed ecclesiologiche. Ma è anche significativo che, durante il suo episcopato torinese, egli si scegliesse come consigliere spirituale e confessore il filippino Felice Carpignano[49]. Pur essendo contrario al sentimentalismo devozionale, egli promosse decisamente la devozione al S. Cuore, dedicandole tre lettere pastorali (nel 1871, la sua seconda lettera pastorale torinese; poi ancora nel 1872 e nel 1875). L'esortazione a incrementare la devozione al S. Cuore, avanzata nel 1871, primo anno del suo episcopato a Torino[50], fu ribadita nel sinodo diocesano del 1873[51]. Nel 1872 egli consacrò al S. Cuore la diocesi e nel 1875 – secondo centenario della «grande rivelazione» a Margherita Alacoque – dispose che in ogni parrocchia si celebrasse la festa del S. Cuore[52]. Tuttavia è da notare come la prospettiva del Gastaldi fosse, come quella del primo Pio IX, più salesiano-parediana che gesuitico-parediana. A parte la sua personale devozione per Francesco di Sales e i suoi contraddittori sentimenti verso i gesuiti, sentimenti influenzati soprattutto dalla guerra di parte gesu-

[49] TUNINETTI 1988a, pp. 73-75.

[50] GASTALDI 1883, p. 195.

[51] TUNINETTI 1988a, p. 191.

[52] GASTALDI 1883, p. 310.

itica al rosminianesimo[53], è significativo il suo atteggiamento verso Anna Michelotti, la fondatrice delle Piccole Serve del Sacro Cuore di Gesù. La Michelotti si era stabilita a Torino nel 1871 ed era stata assistita e sostenuta nella sua vocazione dal Carpignano[54]. Il carisma dell'Istituto da lei fondato recuperava l'idea salesiana originaria della Visitazione (che, com'è noto, non era la clausura), coniugandola con uno spirito di carità vincenziano, e si esprimeva nella visita e nell'assistenza gratuita a domicilio degli ammalati poveri. La Michelotti era una fervente devota del S. Cuore[55], secondo l'indirizzo salesiano-parediano: tradusse anche alcune lettere di Margherita Alacoque per l'edificazione delle sue religiose[56]. L'Istituto assunse la *Regola di S. Agostino*[57], alla quale furono aggiunti ordini e intenzioni della fondatrice, e fu approvato da Gastaldi nel 1875. Peraltro è pure significativo che, dopo aver istituito la prima parrocchia torinese dedicata al S. Cuore ed edificatone la chiesa, Gastaldi la affidasse ai cappuccini[58].

Una più forte influenza della spiritualità di Rosmini è avvertibile in Vincenzo De-Vit, religioso dell'Istituto della Carità, serio studioso di lessicografia e di epigrafia latina, nonché autore di qualche controverso scritto teologico ma anche di

[53] TUNINETTI 1988a, pp. 254-257.

[54] TUNINETTI 1988b, pp. 37 e 47.

[55] MICHELOTTI 1944. Cfr. FRANCHETTI 1939, pp. 359-363; CASTANO 1975, pp. 228-230.

[56] Archivio della Casa Madre delle Piccole Serve del Sacro Cuore di Gesù, *Lettere della B. Margherita Maria Alacoque* (manoscritto s.d.).

[57] Archivio della Casa Madre delle Piccole Serve del Sacro Cuore di Gesù, *Regola di Sant'Agostino* (manoscritto s.d.). Ringrazio la Superiora generale delle Piccole Serve per avermi consentito la consultazione di questo manoscritto e di quello citato alla nota precedente.

[58] TUNINETTI 1983, p. 124; TUNINETTI 1988a, p. 192. È interessante notare come, più o meno negli stessi anni, i cappuccini edificassero chiese dedicate al S. Cuore anche in Lombardia: a Brescia (cfr. TARSIA-CARGNONI 1970, pp. 28-39) e a Milano (cfr. MERELLI-COLLI 1987) durante l'episcopato di Luigi Nazari di Calabiana.

solide opere di pietà[59]. Tra quest'ultime, la più significativa è rivelatrice fin dal titolo: *L'anima divota aiutata nei suoi Esercizi spirituali all'adempimento dei suoi doveri di Carità verso Dio e verso il prossimo*[60]. Vi è, infatti, un richiamo al *Manuale dell'Esercitatore* di Rosmini (l'opera che, insieme alle *Lezioni spirituali*, indusse il De-Vit a indirizzarsi all'Istituto della Carità) e vi è poi l'indicazione del duplice comandamento alla carità, mentre l'espressione «anima divota» ricorda l'operetta di Pagani. Nell'introduzione al volume, che si configurava come manuale di pietà, col testo italiano e latino di molte preghiere, De-Vit precisava:

«Dicendo Gesù Cristo che tutta la legge e i profeti si epilogano nei due precetti della carità di Dio e del prossimo, ha voluto ammaestrarci, che nessuna cosa vi può essere di buono e di accettevole a Dio fuori della carità, che sola ogni bene comprende ... Prego pertanto tutti quelli, che vorranno usare di questa operetta a guida de' loro spirituali esercizî, a tener sempre presente questo principio: che la sola carità e tutta la carità deve essere ognora l'unico fine delle azioni della lor vita, e che le stesse opere di pietà le più sante per sé medesime, e le più insigni beneficenze in pro d'altrui, a nulla varrebbero pei loro autori, dove lasciassero in essi desiderare quella interezza di carità, nella quale è riposta la perfezione. Ecco perché ho voluto così intitolarvi questo libretto»[61].

L'intonazione spirituale dell'opera di De-Vit era, insieme, biblica (con il ricorso, per esempio, ai Salmi, nella traduzione italiana della Bibbia del Martini[62]) e liturgica[63]. Il suo indirizzo di pietà ruotava attorno al Sacrificio della Messa: «La santa Messa è l'opera, delle opere è l'opera per eccellenza, per la quale solo hanno valore tutte le altre opere. Ad

[59] Cfr. RAOSS 1970.

[60] La prima edizione uscì a Firenze nel 1865 [all'interno: 1864], la seconda edizione – riveduta e aumentata – a Siena nel 1884.

[61] DE-VIT 1884², p. VI-VIII.

[62] DE-VIT 1884², p. 154.

[63] Citava infatti l'opera liturgica del card.Bona, in riferimento alle Sequenze che si cantano nella Messa dopo il Graduale (DE-VIT 1880, p. 84).

essa va annessa la salute del mondo, e la terra va debitrice della propria conservazione»[64]. Egli distingueva le pratiche di pietà *necessarie*, quotidiane (preghiere del mattino e della sera, meditazione) e festive (Messa, Comunione, Vespro), e le pratiche di *supererogazione* (visita al SS. Sacramento, rosario, lettura spirituale, devozioni). Per la meditazione quotidiana proponeva i misteri principali della fede e altri punti della dottrina cristiana[65]. Per la partecipazione alla Messa, offriva un metodo suo proprio e uno desunto da Rosmini[66], traducendo in italiano le parti principali del Messale, incluso il canone eucaristico[67]. Sulla frequenza alla comunione osservava: «Chi si confessa ogni otto giorni, ed ha buone disposizioni, può comunicarsi due o più volte alla settimana, com'era solito S. Filippo Neri raccomandare ad alcuni suoi penitenti»[68]. Questo richiamo al fondatore dell'Oratorio è significativo dell'inflessione che De-Vit dava alla spiritualità rosminiana, accentuandone alcuni aspetti. Così pure sono interessanti le indicazioni per le letture spirituali: la Sacra Scrittura, l'*Imitazione di Cristo* e gli scritti dello Scupoli: il *Combattimento spirituale* e la *Pace interiore*[69]. Sono le opere citate anche nei Diari spirituali personali di De-Vit, insieme ai santi che considerava suoi protettori: S. Vincenzo Maria Ferreri e S. Vincenzo de Paoli (il nome di battesimo di De-Vit era Vincenzo), S. Alfonso de Liguori e S. Giuseppe[70]. A

[64] DE-VIT 1884², p. 127.

[65] DE-VIT 1884², pp. 13-32.

[66] DE-VIT 1884², pp. 130-150.

[67] Riguardo alla Messa, De-Vit osservava: «Assistendovi poi non è necessario recitare orazioni vocali: meglio è contemplare in silenzio colla mente quel tremendo mistero» (DE-VIT 1884², p. 37). E aggiungeva: «Anticamente tutto il popolo cristiano rispondeva al Sacerdote nella S. Messa; al presente il popolo viene rappresentato da un solo o al più, da due ministri, e nella parte che si canta nelle messe solenni, dal coro. L'anima divota nondimeno risponda tacitamente nel suo cuore agli inviti e ai saluti del Sacerdote unendosi con lui in spirito in quelle sacrosante funzioni» (p. 131).

[68] DE-VIT 1884², p. 115.

[69] DE-VIT 1884², p. 83.

[70] RAOSS 1970, p. 299.

quest'ultimo egli dedicò pure un libro di devozione, sfuggendo però dalle interpretazioni 'militanti' e 'politiche' che del culto si davano nell'ambito intransigente e temporalista, specie dopo che Pio IX aveva proclamato S. Giuseppe patrono universale della Chiesa[71]. Del resto, nel trattare della maniera di visitare il SS. Sacramento, De-Vit ricorreva alla stessa opera settecentesca del canonico della collegiata di Gambalò, Giovanni Alberto Fassina, già citata da Rosmini nel *Manuale dell'Esercitatore*, ma aggiungeva pure che altre meditazioni e preghiere devote utili per tali visite si potevano trovare nelle opere spirituali di S. Alfonso, nel *Pio Cristiano* di Giuseppe Maria Toscani e in *La divozione al SS. Sacramento esposta in visite per ciascun giorno dell'anno* di Giovanni Battista Pagani[72].

Le devozioni che De-Vit proponeva erano: la 'coroncina' delle Cinque Piaghe; le sette offerte del Sangue Prezioso di Gesù Cristo all'Eterno Padre; la *Via Crucis*; le *Commemorazioni dello spargimento del Preziosissimo Sangue* (scritte dalla Canossa); l'offerta del proprio sangue all'Eterno Padre in unione col Sangue Preziosissimo di Gesù Cristo (secondo la formula scritta da Pagani, con lievi varianti stilistiche); altre pratiche devote rivolte alla Madonna e a S. Giuseppe[73]. Colpisce l'insistenza sul Preziosissimo Sangue e l'assenza di pratiche devote (nove venerdì, novena, mese di giugno) dedicate al S. Cuore. Tuttavia – e anche questo è significativo – il S. Cuore non era completamente assente: De-Vit riportava, tra le varie orazioni proposte, una preghiera al S. Cuore[74] e

[71] In una lettera del dicembre 1870, qualche mese dopo la breccia di Porta Pia, De-Vit scriveva a Pietro Bertetti, Superiore Generale dei Rosminiani: «Solo le dirò che svanita la speranza del miracolo della Madonna Immacolata, si è preso partito di ricorrere a S. Giuseppe e fu l'altrieri proclamato con bolla protettore della Chiesa, quasi ché il suo *Patrocinio* non sia quello della Chiesa. E intanto non le posso dire [quanto] con questa mescolanza di politico e religioso si danneggi la Chiesa e si mandino in rovina le anime» (cit. in RAOSS 1970, p. 365).

[72] DE-VIT 1884^2, pp. 69-70.

[73] DE-VIT 1884^2, pp. 164-194.

[74] Questo era il testo italiano: «Fa', o Signore Gesù, che possiamo ve-

un'offerta del proprio cuore al S. Cuore di Gesù da recitarsi davanti a una sua immagine[75]. In altri termini, il S. Cuore rientrava nel più generale indirizzo cristologico della pietà di De-Vit, che ben si esprimeva nelle ultime parole della preghiera rivolta a Gesù da S. Bonaventura, che egli riportava in traduzione italiana:

«tu solo sii sempre la mia speranza, tutta la mia fiducia, la mia ricchezza, la mia dilettazione, la mia giocondità, il mio gaudio, il mio riposo e tranquillità, la mia pace, la mia soavità, la mia fragranza, la mia dolcezza, il mio cibo, il mio ristoro, il mio rifugio, il mio aiuto, la mia sapienza, la mia porzione, il mio possedimento, il mio tesoro, nel quale sia sempre fissa, ferma e immobilmente radicata la mia mente e il mio cuore. Così sia»[76].

La devozione al S. Cuore, in De-Vit, come in Rosmini, era strettamente collegata al culto eucaristico: ne era significativa prova un'altra operetta di pietà da lui scritta, *L'ottava della solennità del Corpo del Signore meditata in preparazione della Festa del Sacro Cuore di Gesù*. Nell'introduzione del libro, egli osservava:

«Non è senza un consiglio divino che la santa Chiesa in questi ultimi tempi sia venuta a sancire solennemente che la festa del sacro Cuor di Gesù deve celebrarsi nel venerdì successivo all'ottava del Corpo del Signore. Se con questo Ella intende eccitare i fedeli a meditare, per otto giorni continui, quali tesori inesausti di grazia essi abbiano ricevuti e sieno tuttavia per ricevere dalla sacratissima umanità del suo Sposo Divino, della quale è stata essa stessa da lui costituita depositaria in pro' delle anime loro, intende ancora coll'altra, che immediatamente la segue, di offrire ai medesimi,

stirci della virtù e infiammarci degli affetti del tuo Santissimo Cuore, acciocché meritiamo e di divenire conformi all'immagine della tua bontà, e di essere partecipi della tua redenzione: o tu, che vivi e regni ne' secoli de' secoli. Così sia» (De-Vit 1884^2, p. 71).

75 Si trattava di una formula molto semplice e breve: «Io N.N..... per esserti grato, e per riparare alle mie infedeltà, ti dono il cuore, e interamente mi consacro a te, amabile mio Gesù, e col tuo aiuto mi propongo di non più peccare» (De-Vit 1884^2, p. 72).

76 De-Vit 1884^2, p. 125. È da notare come la letizia francescana ben si accordasse in De-Vit, con lo spirito filippino.

sotto l'immagine sensibile di un cuore, il simbolo più adatto a rappresentarci dal vivo e quasi in epilogo le maraviglie dell'ineffabile carità dello stesso Divin Redentore»[77].

A questa linea spirituale, che si è detta 'rosminiano-filippina', può essere accostato anche il maggior esponente italiano dell'Oratorio di S. Filippo nella seconda metà del secolo XIX, il cardinale Alfonso Capecelatro. Estimatore di Rosmini ed esponente del cattolicesimo conciliatorista[78], egli era pure un devoto del S. Cuore e un amico di devoti del S. Cuore, come il francescano Ludovico da Casoria. Capecelatro era anche autore di preghiere al S. Cuore, in cui si affermava che «il patire per Dio è allegrezza, l'umiliarsi per Dio è gloria, il perdonare per Dio è dolcezza, l'esser povero per Dio è ricchezza»[79].

Questa linea spirituale non si estinse nell'Ottocento, ma continuò anche nel nuovo secolo e influenzò, per esempio, personalità come quella di Angelo Roncalli[80].

4. *Il rosminianesimo nella storia dell'agostinismo*

Le vicende 'postume' della tradizione spirituale rosminiana, che si è cercato di richiamare sinteticamente, se costituiscono in qualche modo l'epilogo del rosminianesimo nella storia della spiritualità, non esauriscono peraltro una riflessione conclusiva sul suo significato storico complessivo. Si tratta infatti di un'attenzione ancora tutta interna a tale tradizione spirituale e ai suoi esiti, mentre si potrebbe tentare, sia pure in prima approssimazione, di avanzare alcune ipotesi

[77] De-Vit 1880, pp. [I-II]. Egli osservava: «Il cuore nelle divine scritture è posto come simbolo della volontà e dell'amore: e come tale anche il cuore di Gesù, in quanto uomo, venne mai sempre risguardato dai fedeli. Il culto però reso pubblicamente dai medesimi ad esso con apposita festa non è guari antico nella Chiesa» (p. 81).

[78] Traniello 1969, p. 114.

[79] Capecelatro 1981, p. 380; ma cfr. anche pp. 382-383.

[80] Traniello 1969, pp. 134-139.

di valutazione e di bilancio generale, in riferimento a più ampi orizzonti di storia culturale e religiosa.

Il taglio più consono, in tal caso, apparirebbe quello di inscrivere la spiritualità e il pensiero di Rosmini nella vicenda storica dell'agostinismo. In questo modo, da una parte, il Roveretano acquisterebbe una giusta luce e un posto adeguato nella storia della teologia e delle correnti spirituali, dall'altra, la crisi del rosminianesimo verrebbe più correttamente a inserirsi – e ne sarebbe rischiarata – nelle difficoltà e nella profonda crisi dell'agostinismo stesso nell'età contemporanea, tra il secolo XIX e il secolo XX. Si tratterebbe, dunque, di vedere come l'articolato sviluppo, individuato e studiato da De Lubac sul piano della storia della teologia[81], abbia in realtà profondamente inciso anche nella storia della cultura e della spiritualità.

Nell'età apostolica e patristica e dunque anche in S. Agostino, al di là delle differenze e delle sottigliezze teologiche, si può dire – in generale – che a una visione trinitaria della realtà e dell'uomo (secondo la triade: corpo, anima, spirito) si univa una spiritualità dualista, fondata sul contrasto tra lo Spirito e la carne[82]. Questa spiritualità fu mantenuta per tutto il Medioevo ma, a partire dal XIII secolo, cominciò a essere accompagnata da una visione complessiva che da ternaria (o tripartita) cominciava a divenire, per più aspetti binaria[83]. In particolare, con S. Tommaso, si sottolineavano sempre più la distinzione tra 'naturale' e 'soprannaturale'[84] e la bipartizione antropologica corpo/anima, dove però l'anima era forma del corpo (diversamente da quanto sosteneva

[81] DE LUBAC 1967, 1968, 1980.

[82] Una breve ma efficace esposizione dell'antitesi *Pneuma-Sarx,* del suo senso preciso e dei suoi limiti, è in THILS 1951, pp. 63-70.

[83] DE CERTEAU 1987, pp. 128-131. Si noti pure che, nell'ambito di una antropologia binaria 'corpo-anima', si poteva recuperare una struttura tripartita per ciascuno dei due poli e cioè sia per il corpo sia per l'anima, secondo una prospettiva medico-psicologica: cfr. MORRIS 1985, pp. 92-93.

[84] DE LUBAC 1980, pp. 186-187.

la tradizione agostiniana), sbilanciando perciò il 'sinolo' umano verso il piano fisico, della natura.

L'Umanesimo[85] inaugurava poi una spiritualità tripartita e non più binaria: natura (materiale)-anima dell'uomo (spirituale)-Dio. L'anima era *copula mundi*, ma si affievoliva il senso antitetico e dialettico della contrapposizione tra carne e spirito. Da questa tripartizione spirituale si passava, successivamente, alla concezione filosofica cartesiana[86]: *res extensa, res cogitans*, Dio; si sfociava infine nel monismo spinoziano che eliminava un'autonoma 'dimensione divina'.

Le reazioni cattoliche alla spiritualità umanistica furono, da una parte, di opposizione, con la rinascita agostinista e con le estremizzazioni monocordi del giansenismo e, dall'altra, di adattamento e di sussunzione, con una linea dottrinale, incarnata soprattutto dai gesuiti, che mirava a combattere il servo arbitrio luterano prima e il giansenismo poi. De Lubac ha ricostruito con attenzione il progressivo e graduale costituirsi della nuova teoria della «pura natura», dalle premesse tomiste alla 'svolta esegetica' di Caietano (ostile allo scotismo) fino agli sviluppi più compiuti con Molina, Bellarmino e Suarez[87]. Si potrebbe dire che la concezione dualista, propria di questa tradizione tomista, si coniugava con la spiritualità tripartita dell'Umanesimo. Da qui le tipiche movenze dell'Umanesimo devoto e, più in generale, del gesuitismo. A questo proposito, ha notato De Lubac:

> «i gesuiti non formano una scuola teologica. Essi non si fanno affatto scrupolo di contraddirsi gli uni gli altri e di confutarsi alla luce del sole (si sa quali furono verso la stessa epoca, le loro discussioni intestine sul molinismo). Ma ciò che colpisce in loro è, insieme a questa grande libertà di comportamento, una comunità di spirito che fa adottare a tutti loro, spontaneamente, una stessa *linea* dottrinale. Questo spirito comune, molto vivace, questa linea unica, molto ferma, possono essere caratterizzati con una parola dicendo che, contro un fisicismo dilagante, i gesuiti, trascinando

[85] De Lubac 1968, p. 150.

[86] De Lubac 1968, p. 290.

[87] De Lubac 1968, pp. 151-153, 196, 203, 216, 232, 283-289, 292.

con loro molti altri teologi, optano come d'istinto per un 'moralismo'»[88].

A distinguersi dalle teorie della «pura natura» e dal gesuitismo, talvolta subendo il fascino del giansenismo ma senza mai accettare completamente i suoi riduzionismi, restavano i «mistici» come Bérulle e il cappuccino d'Argentan[89], insieme con altri cappuccini[90], Contenson – autore della *Theologia mentis et cordis*[91] – e, infine, gli agostinisti ortodossi (Noris, Bellelli, Berti)[92] fino a Marcelli[93]. Costoro, fedeli a S. Agostino, coniugavano una visione trinitaria della realtà e dell'uomo con una spiritualità dualista (e quest'ultimo aspetto li avvicinò, nel Settecento, al rigorismo di alcuni tomisti domenicani). Se gli agostinisti ortodossi fossero riusciti ad evitare gli eccessi pessimistici, dettati da motivi polemici, a uscire da una certa angustia culturale e a rifluidificare la completa tradizione agostiniana (e patristica) nelle nuove e più generali esigenze intellettuali del loro tempo

«avrebbero senza dubbio ritrovato meglio questa tradizione stessa nella sua vivente ispirazione, e perciò avrebbero dissipato gli scrupoli di molti teologi, attraendoli alla loro posizione. Ma ci sarebbe abbisognato per questo – scrive ancora De Lubac – qualcosa di più che la scienza: una potenza di ri-invenzione spirituale, che mal si immagina alla loro epoca. Furono soltanto dei conservatori. Non è questo il mezzo adatto per essere pienamente tradizionali. Il loro agostinismo non era in fondo infedele, ma era incompleto e un po' arido»[94].

Il XVIII secolo segnò insieme l'apogeo e la catastrofe dell'agostinismo: esso era stato attaccato dagli illuministi (si

[88] De Lubac 1980, p. 218.

[89] De Lubac 1968, pp. 229, 305.

[90] De Lubac 1968, p. 306.

[91] De Lubac 1967, p. 238; De Lubac 1968, pp. 306-307.

[92] De Lubac 1968, pp. 308, 313-316, 327.

[93] De Lubac 1968, p. 341.

[94] De Lubac 1968, p. 316.

pensi alla critica di Voltaire a Pascal), ma l'accanimento anticurialista contro i gesuiti e poi contro la Chiesa stessa, l'alleanza del giansenismo ribelle con l'anticurialismo e le durezze della persecuzione e della scristianizzazione degli anni 'rivoluzionari' sancirono la crisi finale. Con l'*Auctorem Fidei*, la condanna del giansenismo ribelle trascinò di fatto – benché così non fosse nelle intenzioni – nella sua sconfitta l'agostinismo ortodosso e si ebbe, dunque, una soluzione di continuità. Anche i tomisti, che prima si erano alleati agli agostinisti in funzione anti-molinista e anti-lassista, fecero fronte comune con gli ex-gesuiti in funzione anti-giansenista e controrivoluzionaria.

D'altra parte, la cultura laica (e la mentalità di strati significativi di ceto medio) nel corso dell'Ottocento andò polarizzandosi – come aveva ben visto Fichte – secondo la dicotomia Spirito-Materia: una tendenza sottolineava lo Spirito puro immanente (portando a compimento una tradizione eterodossa di lunga durata[95]) nelle forme dell'idealismo, dell'ontologismo, ma anche della 'metafisica scientista' del positivismo, dello psichismo e perfino dello spiritismo; una tendenza opposta esaltava la Materia, cioè il sangue, la carne, il corpo, la comunità etnica originaria e la razza e ciò in tutte le differenti forme dell'irrazionalismo, da quello poetico a quello filosofico, e nelle variegate manifestazioni del sentimentalismo. La laicizzazione del pensiero e la secolarizzazione del costume e del vissuto procedevano, dunque, secondo gli assi della Mente (intesa come Idea o come cervello, a seconda degli indirizzi filosofici) e del Sangue: entrambi mettevano capo a un de-centramento del Cuore, ridotto a satellite, sostanzialmente subalterno o inesistente. In una predica per la Quaresima del 1892, mons. D'Hulst notava:

«Il cuore, o Signori, è in gran parte tutto l'uomo. Tutti non ne convengono, ma quelli che lo negano condannano se medesimi. Tra questi tali, alcuni hanno reso insensibile il loro cuore nel lavoro

[95] De Lubac 1981.

troppo esclusivo delle astrazioni intellettuali, ove hanno trovato l'orgoglio. Altri si sono abbandonati ad un contatto troppo prolungato colla materia e vi hanno trovato l'abbassamento. Gli uni e gli altri hanno a sdegno il cuore: facoltà di donne, dicono i primi; semplice varietà della sensibilità animale, dicono i secondi. Tutti son d'accordo per istabilire la superiorità dell'uomo, che ha imparato a fare a meno dell'amore»[96].

La cultura cattolica e la pastorale della Chiesa, nell'Ottocento, furono invece, quasi d'istinto, una cultura e una pastorale 'del cuore', in forme anche molto diverse e non senza eccessi o parossismi. S'intuiva infatti una debolezza esistenziale e umana dei processi culturali di laicizzazione e di secolarizzazione. La devozione al S. Cuore fu quasi l'emblema di questi indirizzi spirituali e pastorali dell'Ottocento e, non a caso, lo stesso mons. D'Hulst definì il XIX «il secolo del S. Cuore»[97]. Ma, dopo la catastrofe dell'agostinismo, prevaleva – per usare ancora l'espressione di De Lubac – la linea dottrinale e culturale dei gesuiti: per questo la devozione al S. Cuore si impose nella sua forma parediana. L'egemonia della spiritualità gesuitica e delle sue devozioni si estese allora su larghissima parte della vita religiosa ed ecclesiale, che usciva indebolita dalla crisi rivoluzionaria. Ne furono influenzate non solo le congregazioni religiose, di più recente formazione, ma anche la spiritualità monastica e quella degli ordini mendicanti. Totalmente estranee o fortemente ostili furono soltanto quelle manifestazioni della cultura cattolica più influenzate dal bipolarismo laico Mente-Sangue (o razionalismo-irrazionalismo) e cioè, da una parte, l'ontologismo (per esempio di Gioberti) e dall'altra il tradizionalismo fideistico[98].

Il gesuitismo ottocentesco veicolava una spiritualità incarnazionista e una mentalità intransigente, cioè, insieme, un

96 D'HULST 1912, p. 199. Su mons. D'Hulst cfr. JACQUIN [1974].

97 Sullo sviluppo della devozione in questo periodo cfr. ZAMBARBIERI 1987; RUMI 1995.

98 DE LUBAC 1968, p. 19. Si ricordino pure le osservazioni di De Maistre sul sangue e la critica fattane da Rosmini.

ottimismo antropologico-spirituale e un pessimismo storico-politico, ricompresi e unificati nel mito medievalista e nell'emblema del S. Cuore. Sostanzialmente subalterno a questa forma culturale e spirituale egemone, rimaneva – soprattutto dopo il 1848 – il guelfismo, cioè quel cattolicesimo, anch'esso medievalista ma secondo la prospettiva degli Ordini mendicanti (si pensi al domenicano Lacordaire o a Ozanam), che, sulla base della *libertas Ecclesiae*, era più aperto verso alcuni aspetti del liberalismo e che si sarebbe poi sviluppato nei movimenti del cristianesimo sociale e della democrazia cristiana di fine Ottocento e poi ancora nel maritainismo (democratico ma anti-moderno, non integralista ma sempre incarnazionista) del Novecento.

La grande costruzione del gesuitismo ottocentesco presentava tre aspetti principali tra loro strettamente connessi: un impianto teorico fondato su una visione bipartita della realtà (Naturale/Soprannaturale) contro ogni ontologismo e panteismo e su una spiritualità tripartita (animale/uomo/Dio); un'antropologia conseguentemente bipartita Anima-razionalità/Corpo fisico (emblematizzato nel cuore), contro ogni fideismo; un'ascetica e una pastorale che coniugavano un benignismo sentimentalistico e devozionale *ad intra* e un atteggiamento guerresco e di crociata, con organizzazione militante del laicato, *ad extra*. Questa costruzione presentò un'indubbia forza, non pochi vantaggi e anche alcuni pregi[99]. Soprattutto mostrò un'opposizione intransigente verso

[99] De Lubac ha mostrato come il sistema gesuitico nascesse «dalla duplice intenzione: umanista e teocentrica, che questo sistema voleva servire» (De Lubac 1968, p. 345). E, nella Chiesa, «esso ha contribuito a mantenere i diritti d'un sano umanesimo» (p. 292). Per questo De Lubac concludeva: «a questo sistema lo storico della teologia dovrà render giustizia. Per quanto poco tradizionale fosse, – e soprattutto, osiamo dire, così poco religioso –, il dualismo, generato da un'invadente idea della 'pura natura', non fu certamente senza utilità ... Non soltanto è servito a 'salvare', nella immaginazione antropomorfica di molti, la libertà di Dio; come il molinismo serviva a salvare la libertà dell'uomo, e senza compromettere l'attività propria della natura, come il molinismo ancora si vantava di non compromettere la causalità divina» (pp. 344-345).

le forme di cesarismo statalista e verso quegli aspetti della cultura laica ottocentesca, tanto razionalista quanto irrazionalista, che si sarebbero sviluppati fino a sfociare nei totalitarismi novecenteschi[100]. La stessa resistenza e sostanziale irriducibilità della Chiesa (nonostante cedimenti e compromessi) a tali totalitarismi si fondò e resse sulla base dei presupposti incarnazionisti intransigenti, e spesso integralisti, dell'Ottocento cattolico gesuitico: e ancora una volta la devozione al S. Cuore, strettamente collegata alla «regalità di Cristo», fornì un emblema militante.

Tuttavia fin dai primi decenni del Novecento si avvertirono alcuni sintomi di insoddisfazione[101] e di crisi, rafforzati, successivamente, dallo sviluppo – che ebbe un certo rilievo – di una spiritualità escatologista. Proprio il compiuto dispiegarsi della spiritualità e dell'impianto culturale gesuitici e proprio la loro piena espansione fino alle ultime conseguenze ne resero palesi i rischi impliciti e ne misero a nudo debolezze, insufficienze gravi e deviazioni insostenibili[102]. Ancora una volta, l'analisi attenta di De Lubac aiuta a cogliere la portata delle carenze del sistema gesuitico:

«per un po' di tempo, l'ortodossia era salva. Ma, in fondo, invece di tagliare il male alla radice, il nuovo sistema consisteva nel fare un compromesso. Per meglio assicurare in una zona dell'attività umana il dominio della grazia, rischiava però di laicizzare tutt'un'altra zona ... Un certo piano di sufficienza umana era dapprima costruito. Soltanto dopo, si sovrapponeva all'ordine naturale concepito anticipatamente, nella sua stessa completezza, come l'ordine normale e propriamente umano, mentre si concepiva un ordine soprannaturale completamente contingente e del tutto estrinseco. Per conseguenza, si aggiungeva certamente qualcosa alla concezione naturalistica, la si neutralizzava completandola con una tesi soprannaturalistica, ma non correggendola né trasformandola in se stessa. Non si manteneva, né si esplicitava una dualità necessaria: si costruiva un dualismo, in forza del quale si potevano, in pratica, tenere posizioni radicalmente opposte alle conclusioni, che i gian-

[100] Cfr. PASSERIN D'ENTRÈVES 1993.

[101] DE LUBAC 1968, p. 343.

[102] DE LUBAC 1968, pp. 291-295.

senisti traevano dai loro principi. Ma più che una confutazione, questo dualismo si rivela all'analisi, soprattutto come un compromesso. Strumento troppo debole per decidere la vittoria...»[103].

Sul lungo periodo, il sistema si mostrava insufficiente ed emergevano le sue debolezze. Osserva ancora De Lubac:

«In fin dei conti, alcuni dei suoi risultati si sono rivelati infelici. Non ha forse realizzato, dalla natura al soprannaturale, una separazione, che doveva alla fine esser micidiale? L'autonomia relativa, che accorda alla natura non era, tale come la definirono, una tentazione d'indipendenza? Non incoraggiavano in tal modo il movimento di 'laicizzazione', sferrato fin dalla Rinascenza e già anticipato nei secoli precedenti dal movimento averroista? È proprio sicuro che è riuscito almeno a mantenere nella sua integrità l'idea del soprannaturale?»[104].

De Lubac concludeva dunque: «Il 'desiderio di vedere Dio' o, nel linguaggio che ai nostri giorni ha prevalso, il 'desiderio del soprannaturale', che per tanto tempo era stato sia per gli Scolastici che per i Padri, il primo principio esplicativo dell'uomo e, con l'uomo, di tutta la natura, questo pilastro della filosofia cristiana non resistette ai colpi che gli furono inflitti» dai teologi che seguivano quel sistema e che pensavano «in tal modo di condurre la guerra santa a nome dell'ortodossia cristiana, impedendo al sale della dottrina di corrompersi. In realtà, senza che ne avessero il sospetto, perdevano un terreno prezioso, cedendo a metà al naturalismo assai diffuso e facendo la più inopportuna delle concessioni a un mondo, che si disinteressava dei suoi destini più alti»[105]. Tipico, in questo senso, poteva essere il caso di un celebre cardinale francese dell'Ottocento, citato da De Lubac: «le sue proteste continue contro la 'secolarizzazione' d'una società dominata da uno 'spirito essenzialmente laico' restavano vane»[106].

[103] De Lubac 1968, pp. 302-303.

[104] De Lubac 1968, p. 293.

[105] De Lubac 1968, pp. 328-329.

[106] De Lubac 1968, pp. 330-331.

Ecco perché oggi riacquista interesse la prospettiva rosminiana, anch'essa radicata – come quella gesuitica e al contrario di fideismo e ontologismo – nella dimensione del cuore, ma in un modo essenzialmente diverso. La spiritualità di Rosmini, sorretta da un'ampiezza di riferimenti patristici, da un impianto teologico agostiniano-tomista e da una filosofia maturata in dialogo dialettico e fecondo col pensiero moderno, mostra infatti l'articolarsi storico di una linea alternativa, ancorché minoritaria e perfino immediatamente perdente, così come manifesta il ripensamento più originale e creativo dell'agostinismo nel secolo XIX. La complessiva proposta di Rosmini riformulava infatti la spiritualità dualista e la visione trinitaria della realtà e dell'uomo, proprie dell'età patristica e dell'agostinismo, attraverso tre momenti principali: una ascetica del combattimento spirituale interiore (secondo l'antitesi Spirito/Carne); un'antropologia ternaria (corpo, anima, spirito) reinterpretata secondo le categorie più recenti della scienza medica, da una parte, e della psicologia, dall'altra; una costruzione di filosofia (e teologia) *mentis et cordis* sostanzialmente trinitaria (essere reale, essere ideale, essere morale). Questa complessa *scientia cordis* rosminiana sorreggeva una vita di pietà biblico-liturgica, che comprendeva anche un'originale accezione della devozione al S. Cuore, non contrapposta a quella parediana, ma neanche ad essa riducibile; esigeva altresì tuttavia un indirizzo pastorale incentrato sia sull'ascetica personale come pure su una *reformatio Ecclesiae*, ben distante da ogni medievalismo ecclesiologico o ideologico-politico, perché individuava proprio nel feudalesimo penetrato nella Chiesa il tarlo da eliminare.

Il Concilio Vaticano II ha, per più aspetti, riportato in primo piano la proposta rosminiana, soprattutto nella prevalenza di una pietà liturgica sul devozionalismo privato (il post-Concilio ha visto pure una certa crisi delle forme tradizionali parediane della devozione al S. Cuore) e nell'esigenza di un'ecclesiologia di comunione. Non sono invece riusciti ad emergere la spiritualità ascetica e l'escatologismo rosminiani. Dopo il Vaticano II infatti è rimasto ancora prevalente un orizzonte ottimistico-umanistico-incarnazionista

che conserva tutte le debolezze e le carenze indicate da De Lubac, anche se appare meno uniforme e anzi attraversato da tensioni dialettiche[107].

Si potrebbe forse osservare che, oggi, la sempre più chiara percezione di un «disincantamento del mondo» come naturalismo popolare e come sdivinizzazione del vissuto quotidiano, cioè come disincantamento di massa, fa comprendere che la Chiesa non si trova più davanti soltanto – come ancora era nell'Ottocento – a una laicizzazione della Mente, ma anche e soprattutto a una secolarizzazione del Cuore. La figura di Rosmini, la sua spiritualità e perfino la sua (controversa) costruzione teorica tornano ad essere significativo segno di contraddizione. La rosminiana 'scienza del cuore' riappare allora, in qualche modo, come sfida, come profezia e come *chance*.

[107] La polemica, che si è avuta in Italia, tra le cosiddette «cultura della presenza» e «cultura della mediazione» si è tutta svolta all'interno di un quadro sempre incarnazionista. Per la differenza tra incarnazionismo ed escatologismo cfr. COLOMBO 1959.

Fonti e bibliografia

Fonti e bibliografia

Abbreviazioni

AS	A. ROSMINI-SERBATI, *Ascetica. Opere varie*, Milano 1840 [comprende: *Prefazione* (pp. 7-17); *Manuale dell'Esercitatore* (pp. 19-248); *Lezioni spirituali* (pp. 249-312); *Storia dell'Amore* (pp. 313-530)]
ASIC	Archivio Storico dell'Istituto della Carità – Stresa
Atti	*Atti di approvazione dell'Istituto della Carità (1837-1838)*, a cura del Gruppo di Torino per lo studio delle Costituzioni, 3 voll., [Stresa 1983-1984]
AVA	Archivio del Monastero della Visitazione di Arona
BRS	Biblioteca di Antonio Rosmini – Stresa
BRR	Biblioteca della Famiglia Rosmini – Rovereto
Cost.	A. ROSMINI, *Costituzioni dell'Istituto della Carità*, Trento 1974
CRM	*Carteggio fra Alessandro Manzoni e Antonio Rosmini*, raccolto e annotato da G. BONORA, Milano 1901
CRS	*Carteggio A. Rosmini - G.R. Setti (1836 – 1839)*, a cura del Gruppo di Torino per lo studio delle Costituzioni, 3 voll., Stresa [1983-1985]
CRT	N. TOMMASEO - A. ROSMINI, *Carteggio edito e inedito*, a cura di V. Missori, 3 voll., Milano 1967-1969
EC	A. ROSMINI-SERBATI, *Epistolario completo*, 13 voll., Casale Monferrato 1887-1894
EA	A. ROSMINI, *Epistolario ascetico*, 4 voll., Roma 1911-1913

Fonti inedite

ASIC A. 1, Teca A. R. autografi V°
A. 1, Tomo XVIII – 1843
A. 1, Tomo XIX A-M – 1844
A. 1, Tomo XXI, P.II – 1846
A. 1, Teca 11
A. 2, 29
A. 2, 42/A
A. 2, 54/B
A. 2, 70/A2
A. 2, 73/A
A. 2, 74/B
A. 2, 78/Cbis
A. 2, 80/D
A. G. 1
A. G. 57

AVA Manoscritto (riguardante la *Madre Cerutti*)

BRR Teca unica 134, fasc. VI, 1822
3 – Manoscritti in volumi – Sez. A n. 49

BRS *Directorium Spiritus* (manoscritto)
Annotazioni autografe di Rosmini e dediche a lui dirette

Bibliografia

[Per comodità di consultazione, le fonti edite, le fonti a stampa e la letteratura critica sono state ricomprese in un'unica bibliografia].

Acta Gregorii Papae XVI, I, Romae 1901.

ADAUCTUS [PENZO D.], *I dominatori della Chiesa*, Venezia 1891.

ADRIANI M., *Italia mistica. Profilo storico della spiritualità italiana*, Roma 1968.

AJELLO R., *Cartesianesimo e cultura ultramontana al tempo dell'«Istoria civile»*, in R. AJELLO (ed), *Pietro Giannone e il suo tempo*, I, Napoli 1980.

ALACOQUE M.M., *Autobiografia*, trad. e cura di L. Filosomi, Roma 1983.

[ALACOQUE M.M.], *Vita e opere di Santa Margherita Maria Alacoque*, Roma 1984, 5 voll.

ALTINI F., *Vita del P. Luigi Mozzi d. C.d.G.*, Bergamo 1884.

AMALFI G. (ed), *Vita di Girolamo Tartarotti scritta da Clementino Vannetti*, Napoli 1889.

AMATO C., *L'argomento ontologico di A. Rosmini*, in «Rivista Rosminiana», 61, 1967, pp. 297-302.

AMBRASI D., *Il teologo contrizionista D. Nicola Cirillo*, in «Asprenas», 13, 1966, n. 1, pp. 98-123.

ANCELET-HUSTACHE J., *Mechtilde de Magdebourg (1207-1282). Étude de psychologie religieuse*, Paris 1926.

ANNOVAZZI G., *Preludi ad una medicina psicosomatica nelle opere filosofiche di Antonio Rosmini*, in M.F. SCIACCA (ed), *Antonio Rosmini. Atti del Congresso internazionale di Filosofia*, Firenze [1957], I, pp. 315-333.

ANTONELLI M.T., *L'ascesi cristiana in Antonio Rosmini*, Domodossola-Milano 1952.

APPOLIS E., *Le «Tiers Parti» catholique au XVIIIe siècle*, Paris 1960.

ARCHAMBAULT P., *The Analogy of the «Body» in Renaissance Political Literature*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 29, 1967, pp. 21-53.

ARRAGAIN J. (ed), *Le Coeur du Seigneur. Études sur les écrits et l'influence de S. Jean Eudes dans sa dévotion au Coeur de Jésus*, Paris 1955.

AUBERT R., *Il pontificato di Pio IX (1846-1878)*, Parte Seconda, a cura di G. Martina, Torino 1976[2].

AUMANN J.-MULHERN P.-O'DONNEL T., *La devozione al Cuore di Gesù*, tr. it., Crotone 1984.

BABINI V.P., *Organicismo e ideologie nella psichiatria italiana dell'Ottocento*, in F.M. FERRO-M. DI GIANNANTONIO-G.

RIEFOLO-M.C. TONNINI FALASCHI (edd), *Passioni della mente e della storia*, Milano 1989, pp. 331-349.

BAGNOLI P. (ed), *Gino Capponi. Storia e progresso nell'Italia dell'Ottocento*, Firenze 1994.

BAINVEL J.V., *La Divozione al S. Cuore di Gesù. La sua dottrina e la sua storia*, tr. it., Milano 1919.

BALTHASAR H.U., VON, *Sponsa Verbi. Saggi teologici*, II, tr. it., Brescia 1972.

BARENTON H., *La Dévotion au Sacré-Coeur. Ce qu'elle est et comment les Saints la pratiquèrent. Doctrine. Iconographie. Histoire*, Paris [1914].

BARSOTTI D., *La devozione al Preziosissimo Sangue nell'Ottocento italiano*, in *Magistero di Santi. Saggi per una storia della spiritualità italiana dell'Ottocento*, Roma 1971, pp. 47-63.

BARSOTTI D., *Rosmini nella spiritualità dell'Ottocento*, in «Rivista Rosminiana», 74, 1980, pp. 49-67.

BARSOTTI D., *Dio solo e Gesù Crocifisso. Teologia di un carisma*, Milano 1985.

BARSOTTI D., *Il carisma di S. Maddalena di Canossa all'interno dei carismi dei Fondatori del primo Ottocento*, in *Maddalena di Canossa nella gloria dei Santi*, Verona 1989, pp. 63-80.

BARZISA G., *S. Gaetano in Verona cioè le azioni di S. Gaetano aggregato, ancor prelato secolare, per confratello dell'Oratorio de' Santi Siro, e Libera di Verona*, Mantova 1719.

[BASSI G.], *Vita del Padre Luigi Mozzi d.C.d.G.*, Novara 1823.

BATTAGLINI G., *Chiudendosi il mese del «Sacro Cuore»*, in «Conscientia», 1, 1922, n. 4, 1 luglio.

BAUDISSON M., *Saggio sopra l'unione del cristianesimo colla filosofia*, traduzione dal francese di N.N.S.L.V., Venezia 1790.

BECQUET J., *La règle de Grandmont*, in «Bulletin de la société historique et archéologique du Limousin», 87, 1958-1960, pp. 11-36.

BELLINATI C., *Attività pastorale del card. Carlo Rezzonico vescovo di Padova poi Clemente XIII*, Padova 1969.

BELLWOOD R., *La devozione al Sangue Preziosissimo nella spiritualità di Antonio Rosmini*, Roma 1992.

BENVENUTI C., *Vita del gloriosissimo Padre Santo Agostino Vescovo, e Dottore della S. Chiesa, cavata principalmente dalle sue Opere, e divisa in otto Libri*, Palestina 1723.

BENVENUTI C., *Discorso storico cronologico critico della Vita comune dei primi sei secoli della Chiesa*, Palestrina 1727.

BERGAMASCHI C., *L'indifferenza ascetica nella spiritualità rosminiana*, in «Charitas», 47, 1973, pp. 9-17.

BERGH E., *La vie religieuse au service du Sacré-Coeur*, in *Cor Jesu*, II, Roma 1959, pp. 457-498.

BERGOFFEN D.B., *The Body Politics: Democratic Metaphors, Totalitarian Practices, Erotic Rebellions*, in «Philosophy and Social Criticism», 1990, pp. 114-117.

BERLIÈRE U., *La Dévotion au Sacré-Coeur dans l'Ordre de S. Benoît*, Paris-Maredsous 1923.

BERNARDINO DA CITTADELLA, *Un contemplativo del Cuore di Gesù: il Servo di Dio Fra Tommaso da Bergamo, cappuccino*, in «Italia Francescana», 3, 1928, pp. 434-440; 4, 1929, pp. 29-44.

BERNAREGGI A., *Le polemiche circa la devozione al S. Cuore in Italia alla fine del 700*, in «La Scuola Cattolica», 48, 1920, pp. 21-36, 95-114, 155-172.

BERTELLI S., *Erudizione e storia in Ludovico Antonio Muratori*, Napoli 1960.

BERTI E., *La metafisica di Platone e di Aristotele nell'interpretazione di Antonio Rosmini*, Stresa-Roma 1978.

BESCHIN G., *La prima formazione filosofica del Rosmini a Rovereto*, in A. VALLE (ed), *La formazione di Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo*, Brescia 1988, pp. 13-54.

BESCHIN G., *Rosmini filosofo del cuore*, in G. BESCHIN (ed), 1995, pp. 287-309.

BESCHIN G. (ed), *Antonio Rosmini, filosofo del cuore?* Philosophia *e* theologia cordis *nella cultura occidentale*, Brescia 1995.

BESSERO BELTI R., *L'ascetica rosminiana*, in «Vita Consacrata», 15, 1979, pp. 335-348.

BESSERO BELTI R., *La devozione al Cuore di Gesù in Antonio Rosmini*, in «Charitas», 67, 1993, pp. 176-180.

BESSONE A.S., *Il Canonico Pietro Tarino (1825-1899) e l'insegnamento della filosofia tomista nel Seminario di Biella*, in *Saggi sulla rinascita del Tomismo nel secolo XIX*, Città del Vaticano [1974], pp. 312-337.

BIADEGO G., *Antonio Rosmini a Verona*, Milano 1897.

BIANCHI A., *Il rinnovamento degli studi nel Settecento tra rigorismo religioso e cultura dei lumi: quattro lettere di Giuseppe Maria Pujati al marchese Antonio Silvestri Bovio*, in P. CORSINI-D. MONTANARI (edd), *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo,* Brescia 1993, pp. 367-383.

BIZZARRI R., *Tre cappuccini precursori di Rosmini*, in «Rassegna Nazionale», 46, 1924, pp. 85-105.

BLANCHARD P., *S. Marguerite Marie, expérience et doctrine*, Paris 1961.

BLASI C., *Osservazioni sopra l'oggetto del culto nella festa recente e particolare del SS:mo Cuore di Gesù esposte al pubblico*, Roma 1765.

BLASI C., *De festo Cordis Jesu dissertatio commonitoria cum notis et monumentis selectis*, Romae 1771.

BOCCHINI CAMAIANI B., *Gli «Annali ecclesiastici» e Pietro Tamburini*, in P. CORSINI-D. MONTANARI (edd), *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, Brescia 1993, pp. 307-330.

BOGLIOLO L., *Il Combattimento Spirituale nell'ascesi rosminiana*, in «Rivista Rosminiana», 59, 1965, pp. 247-256.

BONA C., *Le «Amicizie». Società segrete e rinascita religiosa (1770-1830)*, Torino 1962.

BONAFEDE G., *San Bonaventura e l'ontologismo del primo Ottocento*, in A. POMPEI (ed), *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, Roma 1976, pp. 153-166.

BONALI F., *Le Cinque Piaghe di Antonio Rosmini e il Concilio di Trento*, in «Rivista Rosminiana», 41, 1947, pp. 2-18.

BONAVENTURA DI RECANATI, *Prediche dette nel Palazzo Apostolico*, Venezia 1693, 2 tomi.

BONETTI I., *Le stimate della Passione. Dottrina e Storia della Devozione alle Cinque Piaghe*, Rovigo 1952.

BONOMELLI J., *Synopsis Theologiae Dogmaticae*, II, Cremonae 1872.

BONOMELLI J., *Summa totius Theologiae Dogmaticae*, III, Mediolanum 1881.

BONOMELLI G., *Sentimentalismo e Formalismo in Religione*, Cremona 1902.

BONOMELLI G., *Il Culto religioso. Difetti – Abusi*, Cremona 1905.

BONOMELLI G., *Note della Visita pastorale alla Diocesi di Cremona 1872-1879*, a cura di G. Astori, Cremona 1965.

BORZAGA R., *Un precursore del Rosmini: Giovenale Ruffini*, in «Rivista Rosminiana», 44, 1950, pp. 116-122; 45, 1951, pp. 113-124; 46, 1952, pp. 132-138 e 169-178.

BOSSY J., *L'Occidente cristiano 1400-1700*, tr. it., Torino 1990.

BOUTRAIS C.-M., *Un précurseur de la bienheureuse Marguerite Marie Alacoque au XVIe siècle, Lansperge le Chartreux et la dévotion au Sacré-Coeur*, Grenoble-Paris 1878.

BOWMAN F.P., *La circulation du sang religieux à l'époque romantique*, in «Romantisme», 31, 1981, pp. 17-35.

BOYER C., *L'antropologia soprannaturale nella concezione rosminiana*, in *Studi rosminiani*, Milano 1940, pp. 63-76.

[BOZZETTI G.], *Il Padre Giovanni Battista Pagani (Borgomanero, 1806; – Roma, 1860)*, in «Charitas», 9, 1935, pp. 12-16, 56-59, 101-105, 138-141, 154-159, 196-201, 221-224, 298-302, 314-319, 349-353, 376-379.

BOZZETTI G., *La Marchesa di Canossa e Antonio Rosmini*, in «Rivista Rosminiana», 30, 1936, pp. 47-48.

BOZZETTI G., *Gli sviluppi del pensiero rosminiano nella Teosofia*, in *Studi rosminiani*, Milano 1940, pp. 3-62.

BOZZETTI G., *Opere complete*, I, Milano 1966.

BRÉMOND H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de Religion jusqu'à nos jours*, 12 voll., Paris 1915-1936.

BRUNI F. (ed), *Capitoli per una storia del cuore. Saggi sulla lirica romanza*, Palermo 1988.

BULFERETTI L., *Antonio Rosmini nella Restaurazione*, Firenze 1942.

BURON L., *Belles vieilles prières. Quelques textes du Cardinal Bona*, in «Regnabit», 8, 1929, t. XVI, pp. 370- 373.

BUSSONI A., *Le caratteristiche dell'ascetica rosminiana*, Parma 1946.

BUTLER C., *Il misticismo occidentale. Contemplazione e vita contemplativa nel pensiero di Agostino, Gregorio e Bernardo*, tr. it., Bologna 1967.

BUTTURINI G., *L'evoluzione della Chiesa veronese dall'episcopato del Morosini (1773-1789) a quello dell'Avogadro (1790-1804)*, in *Chiesa e spiritualità nell'Ottocento italiano*, Verona 1971, pp. 103-146.

CACCIATORE G., *S. Alfonso de' Liguori e il giansenismo*, Firenze 1946.

CALCAGNI D., *Vita del molto Reverendo Padre F. Bonaventura da Recanati Definitore, Vicario e Procuratore Generale dell'Ordine de' Padri Cappuccini*, Messina 1702.

CANGUILHEM G., *La conoscenza della vita*, tr. it., Bologna 1976.

CANOSSA M., DI, *Epistolario*, a cura di E. Dossi, Isola del Liri 1976-1983, 8 voll.

CANOSSA M., DI, *Regole e Scritti Spirituali (1774-1835)*, 2 voll., Roma 1984-1985.

CANOSSA M., DI, *Memorie. Una contemplativa nell'azione*, a cura di E. Pallonara, Milano 1988.

CAPECELATRO A., *Opuscoli di vario argomento*, II: *1880-1890*, Roma-Tournay 1891.

CAPONE BRAGA G., *Saggio su Rosmini. Il mondo delle idee*, Firenze 1924.

CAPONE BRAGA G., *La filosofia francese e italiana del Settecento*, Padova 1942[2], 3 voll.

CAPUTO C., *La teologia del Cuore di Cristo a Napoli nel '700*, [Cassano Murge] 1989.

CARCURO V., *Estetica e arte in Antonio Rosmini*, Napoli 1971.

CARGNONI C., *Antilogie teologiche e ascetiche di Gaetano da*

Bergamo in un opuscolo inedito di Viatore da Coccaglio, in «Collectanea franciscana», 42, 1972, pp. 69-88.

CARPI U., *Letteratura e società nella Toscana del Risorgimento. Gli intellettuali dell'«Antologia»*, Bari 1974.

CARTESIO R., *Le passioni dell'anima*, tr. it., Lanciano 1928.

CASTANO L., *A braccia spalancate. La beata Anna Michelotti fondatrice delle Piccole Serve del Sacro Cuore*, Torino 1975.

CASTELAIN D., *De cultu eucharistici Cordis Jesu. Historia, Doctrina, Documenta*, Paris 1928.

CATTANEO E., *La vita comune dei chierici e la liturgia*, in *La vita comune del clero nei secoli XI e XII*, Milano 1962, I, pp. 241-272.

CATTANEO E., *Il culto cristiano in Occidente. Note storiche*, Roma 1978.

CATTARI A., *Maddalena Gabriella di Canossa. Gli anni decisivi di un itinerario spirituale 1792-1800*, Milano 1984[2].

CATTARI A., *Influsso esercitato da don Luigi Libera nel discernimento vocazionale di Maddalena Gabriella di Canossa*, in *Maddalena di Canossa nella gloria dei Santi*, Verona 1989(a), pp. 53-62.

CATTARI A., *Nel Cuore del Mistero. Esemplarietà del Crocifisso in Maddalena di Canossa e nella spiritualità canossiana*, Milano 1989(b).

CATTARI A., *Fecondità di un carisma*, in E. BRESSAN (ed), *Maddalena di Canossa e la Chiesa di Milano*, Milano 1990, pp. 120-143.

CAVARERO A., *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Milano 1995.

CESARI A., *Panegirico del Sacro Cuore di Gesù*, Verona 1838.

CESARI A., *Vita di Gesù Cristo*, Ancona 1843.

CHAIX G., *Réforme et Contre-Réforme catholiques. Recherches sur la Chartreuse de Cologne au XVIe siècle*, Salisbourg 1981, 3 voll.

CHATEAUBRIAND F.A., *Genio del Cristianesimo o bellezze della Religion Cristiana*, Lodi 1815-1816, 8 voll.

CHÂTELLIER L., *L'Europa dei devoti*, tr. it., Milano 1988.

CHÂTELLIER L., *La religione dei poveri. Le missioni rurali in Europa dal XVI al XIX secolo e la costruzione del cattolicesimo moderno*, tr. it., Milano 1994.

CIAMPINI R., *Vita di N. Tommaseo*, Firenze 1945.

CISTELLINI A., *San Filippo Neri, l'Oratorio e la Congregazione Oratoriana. Storia e spiritualità*, III, Brescia 1989.

COCCANARI M.A., *Psichiatri «spiritualisti»*, in F.M. FERRO-M. DI GIANNANTONIO-G. RIEFOLO-M.C. TONNINI FALASCHI (edd), *Passioni della mente e della storia*, Milano 1989, pp. 229-233.

COCHRANE E., *Giovanni Lami e la storia ecclesiastica ai tempi di Benedetto XIV*, in «Archivio Storico Italiano», 123, 1965, I, pp. 48-73.

Coeur (Le), in «Études Carmélitaines», Paris 1950.

COGNET L., *Les Jansénistes et le Sacré-Coeur*, in *Le Coeur*, pp. 234-253.

COGNET L., *Cor et cordis affectus. 4. Le coeur chez les spirituels du XVIIe siècle*, in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, II, Paris 1953, coll. 2300-2307.

COGNET L., *La spiritualità moderna. La scuola francese (1500-1650)*, tr. it., Bologna 1974.

COHEN I.B., *Harrington and Harvey: a theory of the State based on the New Physiology*, in «Journal of the History of Ideas», 2, 1944, pp. 187-210.

COLAGIOVANNI M.-CONTI B., voce *Preziosissimo Sangue*, in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, VII, Roma 1983, coll. 812-815.

COLLETTI A., *Il Giansenismo e la divozione al Sacro Cuore (Genova e Pistoia)*, Modena 1938.

COLOMBO G., *Escatologismo e incarnazionismo: le due posizioni*, in «La Scuola Cattolica», 87, 1959, pp. 344-376 e 401-424.

COLOSIO I., *Le «Istituzioni di Ascetica e Mistica» di A. Ighina (1815-1906) e la spiritualità nell'Italia dell'800*, in «Rassegna di ascetica e mistica», 22, 1971, pp. 265-285, 365-385.

COMANDINI R., *Aspetti inediti del cattolicesimo della Restaurazione nel Trentino: Antonio Rosmini e Maria von Mörl*, in «Studi Trentini di Scienze Storiche», 45, 1966, pp.121-148.

COMANDINI R., *Appunti per una storia della fortuna del Rosmini in Romagna (1828-1846)*, in «Rivista Rosminiana», 62, 1968, pp. 33-76.

Compendio storico, istruttivo e pratico della divozione al SS.mo Cuor di Geù e de' salutari frutti della medesima, Roma 1822[2].

CONGAR Y., *Sainte Eglise. Études et approches ecclésiologiques*, Paris 1964.

CONGAR Y., *L'Église, de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970.

Cor Jesu. Commentationes in Litteras Encyclicas Pii PP. XII «Haurietis Aquas», 2 voll., Roma 1959.

COSMACINI G., *Scienza medica e giacobinismo. L'impresa politico-culturale di Giovanni Rasori (1796-1798)*, Milano 1982.

COSMACINI G., *Storia della medicina e della sanità in Italia dalla peste europea alla guerra mondiale. 1348-1918*, Roma-Bari 1987[3].

COSTISELLA G., *Il fidecommesso Serbati di Rovereto*, in «Studi Trentini di Scienze Storiche», 53, 1972, pp. 204-222, 317-345.

COUVREUR J.-M., *La Mystique du Coeur, un point de rapprochement entre l'Orient et l'Occident*, Paris 1971.

CRISTALDI G., *Antonio Rosmini e San Filippo Neri*, in «Memorie oratoriane», 1993, n. 6, pp. 6-8.

[CROISET J.], *La Divozione al Sacro Cuore di Nostro Signor Gesù Cristo*, di un sacerdote della Compagnia di Gesù, Venezia 1751.

CROISET G., *Orazioni cristiane ovvero tutti gli esercizi ordinari del Cristiano*, Venezia 1803.

CURCI C.M., *Una divinazione sulle ultime tre opere di Vincenzo Gioberti*, Parigi 1849, 2 voll.

CURCI C.M., *Il Vaticano Regio tarlo superstite della Chiesa Cattolica*, Firenze-Roma 1883.

CUTHBERT DA BRIGHTON, *I cappuccini. Un contributo alla storia della controriforma*, Faenza 1930.

DABIN P., *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne*, Bruxelles-Paris 1950.

DAGENS J., *Bérulle et les origines de la restauration catholique (1575-1611)*, Paris 1952.

DALLE VEDOVE N., *La giovinezza del ven. Gaspare Bertoni e l'ambiente veronese dell'ultimo '700*, Roma 1971.

DALLE VEDOVE N., *Vita e pensiero del beato Gaspare Bertoni agli albori dell'800 veronese (1800-1816)*, Roma 1975-1977, 2 voll.

DALLE VEDOVE N., *Il beato Gaspare Bertoni e l'Istituto delle «Stimmate» nella prima metà dell'800 veronese (1816-1853)*, Roma 1981-1984, 2 voll.

DAMMIG E., *Il movimento giansenista a Roma nella seconda metà del secolo XVIII*, Città de Vaticano 1945.

DEAMBROSIS M., *Filogiansenisti, anticuriali e giacobini nella seconda metà del Settecento nel Trentino*, in «Rassegna Storica del Risorgimento», 58, 1961, pp. 79-90.

DE BAECQUE A., *Le corps de l'histoire. Métaphores et politique (1770-1800)*, Mesnil-sur-l'Estrée 1993.

DEBONGNIE P., *Commencement et recommencements de la dévotion au Coeur de Jésus*, in *Le Coeur*, pp. 147-192.

DE CERTEAU M., *Politica e mistica. Questioni di storia religiosa*, tr. it., Milano 1975.

DE CERTEAU M., *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, tr. it., Bologna 1987.

DE CLERCQ C., *Sainte Marie-Madeleine de' Pazzi et ses desseins originaux*, in «Bulletin de l'Institut historique belge de Rome», 50, 1980, pp. 365-370.

DEDOUVRES L., *Un précurseur de la Bienheureuse Marguerite-Marie. Le Père Joseph et le Sacré Coeur*, Angers 1899.

DE FAVERI F., *Essere e bellezza. Il pensiero estetico di Rosmini nel contesto europeo*, Brescia 1993.

DE FRANCIOSI F.X., *Le Sacré-Coeur de Jésus et la Tradition*, Tournai-Paris 1908[2].

DEGLI ESPOSTI F., *La teologia del Sacro Cuore di Gesù da Leone XIII a Pio XII*, Roma 1967.

DE GIORGI F., *Forme spirituali, forme simboliche, forme politiche. La devozione al S. Cuore*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 48, 1994(a), pp. 365-459.

DE GIORGI F., *Le congregazioni religiose dell'Ottocento e il problema dell'educazione nel processo di modernizzazione in Italia*, in «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», 1, 1994(b), pp. 169-205.

DE GIORGI F., *Il tema del S. Cuore nella spiritualità di Rosmini*, in G. BESCHIN (ed), 1995, pp. 437-454.

DE GUIBERT J., *La spiritualità della Compagnia di Gesù. Saggio storico*, tr. it., Roma 1992.

DE LA POTTERIE I., *Il mistero del cuore trafitto. Fondamenti biblici della spiritualità del Cuore di Gesù*, Bologna 1988.

DE LIGUORI A.M., *Dolce trattenimento delle anime amanti di Dio a vista di Gesù Crocifisso*, in *Opere Ascetiche*, I, Torino 1845, pp. 520-525.

DE LIGUORI A.M., *Novena del Cuore di Gesù*, in *Opere Ascetiche*, II, Torino 1846, pp. 409-422.

DE LIGUORI A.M., *Selva di materie predicabili ed istruttive*, in *Opere ascetiche*, III, Torino 1847, pp. 1-296.

DEL PRETE V., *Per una teologia dei sacramenti. Riflessioni sulla teologia sacramentaria di A. Rosmini*, Napoli 1981.

DE LUBAC H., *Il Mistero del Soprannaturale* tr. it., Bologna 1967.

DE LUBAC H., *Agostinismo e teologia moderna*, tr. it., Bologna 1968.

DE LUBAC H., *Spirito e Libertà*, tr. it., Milano 1980.

DE LUBAC H., *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore*, I: *Dagli Spirituali a Schelling*, tr. it., Milano 1981.

DE LUCA G., *Introduzione alla storia della pietà*, Roma 1962.

DE LUCA G., *Sant'Alfonso il mio maestro di vita cristiana*, a cura di O. Gregorio, Roma 1983.

DELUMEAU J., *Cristianità e cristianizzazione. Un itinerario storico*, tr. it., Casale Monferrato 1983.

DELUMEAU J., *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, tr. it., Bologna 1987.

DELUMEAU J., *Rassicurare e proteggere*, tr. it., Milano 1992.

DE MAIO R., *Muratori e il Regno di Napoli. Amicizia, fortuna e polemiche*, in *La fortuna di L.A. Muratori*, Firenze 1975, pp. 89-107.

DENIS G.M., *Spiritualità riparatrice*, Pescara 1955.

DENIS G.M., *La spiritualité victimale en France*, Roma 1981.

DE ROSA G., *Il Movimento cattolico in Italia. Dalla Restaurazione all'età giolittiana*, Roma-Bari 1979[5].

DE ROSA G., *Storie di santi*, Roma-Bari 1990.

DE' TELANI G., *Notizie intorno alla vita e a molte opere di Ambrogio de' Rosmini Serbati Roveretano*, Rovereto 1823.

DE-VIT V., *L'ottava della solennità del Corpo del Signore meditata in preparazione della Festa del Sacro Cuore di Gesù*, Siena 1880.

DE-VIT V., *L'anima divota aiutata nei suoi Esercizi Spirituali all'adempimento dei suoi doveri di Carità verso Dio e verso il prossimo*, Siena 1884[2].

Devozione al S. Cuore (La), in «Charitas», 3, 1929, n. 6, pp. 134-137.

DHORME P., *L'emploi métaphorique des noms des parties du corps en hébreu et en accadien*, Paris 1923.

D'HULST M., *Conferenze ed esercizi della Settimana Santa*, II: *Quaresima 1892*, tr. it., Torino 1912.

DI BERNARDO F., *La «Meditatio vitae et passionis Domini» nella spiritualità cristiana*, Roma 1980.

DI CARLO E., *Rosmini e Taparelli critici di Spedalieri*, Palermo 1961.

DI FONZO L.-COLASANTI G., *Il culto del Sacro Cuore di Gesù negli Ordini Francescani*, in *Cor Jesu*, 1959, II, pp. 97-138.

DI NAPOLI G.-BESSERO BELTI R., *Problemi teologici ed ecclesiologici in A. Rosmini*, Stresa 1972.

DI PIETRO P., *Riflessi medici e naturalistici nel pensiero di L.A. Muratori*, in *L.A. Muratori e la cultura contemporanea*, Firenze 1975, pp. 155-166.

DONATI B., *Antonio Rosmini collaboratore delle «Memorie» di Modena*, Modena 1941.

DONATI C., *Dalla «regolata devozione» al «giuseppinismo» nell'Italia del Settecento*, in M. ROSA (ed), *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, Roma 1981, pp. 77-98.

DOSSETTI G., *Con Dio e con la storia*, a cura di A. e G. Alberigo, Genova 1986.

DOSSI E., *Il sangue di Gesù in Maddalena di Canossa*, in *Il mistero del Sangue di Cristo e l'esperienza cristiana*, II, Roma 1987, pp. 737-764.

DUBOIS E., *Some interpretations of the notion of «coeur» in Seventeenth-Century France*, in «Seventeenth-Century French Studies», 9, 1987, pp. 4-25.

DU BOIS P., *Il corpo come metafora*, Roma-Bari 1990.

EGGER C., *Le regole seguite dai canonici regolari nei secoli XI e XII*, in *La vita comune del clero nei secoli XI e XII*, Milano 1962, II, pp. 9-12.

ENRICO DA GRÈZES, *L'aurora della divozione al Sacro Cuore nella famiglia francescana*, Modena 1876.

ENRICO DA GRÈZES [HENRY DE G.], *Le Sacré-Coeur de Jesus. Études franciscaines publiées à l'occasion du deuxième Centenaire de la B. Marguerite-Marie*, Lyon-Paris 1890.

ERBA A.M., *Padre Tommaso Manini nella storia della spiritualità italiana dell'800*, in *Padre Tommaso Manini barnabita, fondatore delle Figlie della Divina Provvidenza. Celebrazione centenaria*, Roma 1973.

ERBA A.M., voce *Manini, Tommaso Ludovico*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, V, Roma 1978, coll. 887-889.

ERNI R., *Die Herz-Jesu-Lehre Alberts des Grossen*, Luzern 1941.

EVAIN F., *Saint Ignace et Rosmini. Une page peu connue de l'Histoire des Exercices au XIXe siècle*, in «Revue d'Ascétique et de Mystique», 39, 1963, pp. 465-480.

EVAIN F., *Foix et justice dans les Exercices de Saint Ignace d'après un commentaire d'Antonio Rosmini*, in «Cahiers de Spiritualité Ignatienne», 13, 1980, pp. 19-25.

FASSINA G.A., *Istruzione necessaria per fare compitamente l'opere*

degli Esercizi spirituali del glorioso Patriarca s. Ignazio di Lojola, Milano 1704.

FEDER G.G.E., *Ricerche analitiche sul Cuore umano*, tr. it., Brescia 1821-1822, 5 voll.

FERRARESE G., *Ricerche sulle riflessioni teologiche di A. Rosmini negli anni 1819-28*, Milano 1967.

FERRARESE G., *La Chiesa nella teologia giovanile di Rosmini*, in *Rosmini e il rosminianesimo nel Veneto*, Verona 1970, pp. 37-70.

FERRONE V., *Scienza natura religione. Mondo newtoniano e cultura in Italia nel primo settecento*, Napoli 1982.

FILOGRASSI G., *Intorno all'oggetto del culto al Cuore di Gesù nella Haurietis Aquas*, in «Gregorianum», 40, 1959, pp. 271-296.

FOGAZZARO A., *La figura di Antonio Rosmini*, in *Per Antonio Rosmini nel Primo Centenario della nascita. 24 Marzo 1897*, I, Milano 1897.

FONSECA C.D., *I conversi nelle comunità canonicali*, in *I laici nella «societas christiana» dei secoli XI e XII*, Milano 1968, pp. 262-305.

FORNASARI G., *Pier Damiani e Gregorio VII: dall'ecclesiologia «monastica» all'ecclesiologia politica*, in *Fonte Avellana nel suo millenario*, I: *Le origini*, Fonte Avellana 1981.

FRACASSI E., *Girolamo Tartarotti. Vita e opere illustrate da documenti inediti*, Feltre 1906.

FRANCHETTI D., *La madre dei malati poveri. La serva di Dio Suor Giovanna Francesca Michelotti*, Torino 1939.

FRANCHINI L., *Interessi e attività giovanili di Antonio Rosmini nel campo delle arti del disegno*, in A. VALLE (ed), *La formazione di Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo*, Brescia 1988, pp. 367-392.

FRANK R.G., *Harvey e i fisiologi di Oxford. Idee scientifiche e relazioni sociali*, tr. it., Bologna 1983.

FUMEL G.F.E., *Il culto dell'Amore Divino ossia la Divozione al S. Cuor di Gesù*, tradotta dal francese in italiano e corredata da copiose e interessanti annotazioni, Bologna 1782, 2 voll.

GALASSO G., *Il pensiero religioso di Antonio Genovesi*, in «Rivista Storica Italiana», 82, 1970, pp. 800-823.

GALASSO G., *Giannone: crisi della coscienza europea e stato moderno*, in R. AJELLO (ed), *Pietro Giannone e il suo tempo*, II, Napoli 1980.

GALLIFFET J., DE, *De Cultu Sacrosancti Cordis Dei et Domini nostri Jesu Christi, in variis Christiani orbis provinciis iam propagato*, Romae 1726.

GALLIFFET G., *Eccellenza e pregi della divozione del Cuore adorabile di Gesù Cristo*, tr. it., Milano 1835.

GALLIO D., *L'amicizia tra Antonio Cesari e Nicola Mazza*, in «Note mazziane», 3, 1969, pp. 89-96.

GALLIO D., *Introduzione alla storia delle fondazioni religiose a Verona nel primo Ottocento*, in *Chiesa e spiritualità nell'Ottocento italiano*, Verona 1971, pp. 227-310.

GAMBARO A., *Antonio Rosmini e la cultura del suo tempo*, in «Rivista Rosminiana», 49, 1955, pp. 162-196.

GAMBASIN A., *Il clero padovano e la dominazione austriaca (1859-1866)*, Roma 1967.

GARAVAGLIA G.V., *Il «Corpus Domini» nelle tradizioni milanesi*, in «Bollettino dell'Associazione 'Antonio Rosmini' e dei Collegi Rosminiani», 1929, n. 23, pp. 30-33.

GASPERONI G., *L'abate Zorzi e l'iniziativa di una «Nuova Enciclopedia Italiana»*, in «Nuova Antologia», 86, 1951, f. 1807, pp. 288-305.

GASTALDELLI F., *Teologia monastica, teologia scolastica e lectio divina*, in *La dottrina della vita spirituale nelle opere di san Bernardo di Clairvaux. Atti del Convegno internazionale (Roma, 11-15 settembre 1990)*, in «Analecta Cisterciensia», 46, 1990, pp. 45-63.

GASTALDI L., *Lettere pastorali, commemorazioni funebri e panegirici*, Torino 1883.

GAUTHEY F.L. (ed), *Vie et Oeuvres de S. Marguerite Marie Alacoque*, Paris 1920, 3 voll.

GEMELLI A., *La teoria somatica dell'emozione*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 1, 1909, pp. 77-96, 241-268, 461-474, 570-590.

GEMELLI A., *Il Francescanesimo*, Milano 1979[8].

GENTILINI G.B., *La Divozione al Sacro Cuore dilucidata*, Verona 1804.

GERDIL G.S., *Opere edite ed inedite*, II, Roma 1806.

GERDIL G.S., *Opere edite ed inedite*, XV, Roma 1809.

GETTO G., *L'«Imitazione di Cristo» del Cesari*, in *Letteratura religiosa dal Due al Novecento*, Firenze 1967, pp. 403-409.

GIACOMELLI A., *Adveniat Regnum Tuum. L'anno cristiano* (1904), Milano 1912[2].

GIANMARIA DA SPIRANO, *Fra Tommaso da Olera laico cappuccino (1563-1631)*, in L. CORTESI (ed), *Miscellanea Adriano Bernareggi*, Bergamo 1958.

GILSON É., *La teologia mistica di San Bernardo*, tr. it., Milano 1987.

GIOBERTI V., *Il Gesuita Moderno*, Napoli 1848, 4 voll.

GIOBERTI V., *I frammenti della «Riforma Cattolica» e «Della Libertà Cattolica»*, a cura di C. Vasale, Padova 1977.

GIORDANO A.-LORIZIO G.-MURATORE U., *Rosmini e la sapienza della croce*, Stresa 1989.

GIOVAGNOLI A., *Le premesse della Ricostruzione*, Milano 1982.

GIOVAGNOLI A., *Dalla teologia alla politica. L'itinerario di Carlo Passaglia negli anni di Pio IX e Cavour*, Brescia 1984.

GIUSTINIANI L., *Opera Omnia*, t. I, Venetiis 1751.

GNEMMI A., *L'apologia razionale religiosa. Fondamento parmenideo e affermazione di Dio nel contributo di G.S. Gerdil*, Padova 1971.

GOLDIN D. (ed), *Simbolo, metafora, allegoria*. Atti del IV Convegno italo-tedesco (Bressanone 1976), Padova 1980.

GÖRRES [J.J.], *La Mistica Divina*, tr. it., Napoli 1867, I.

GOUGAUD L., *Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge*, Maredsous 1925.

GOUHIER H., *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris 1926.

GOUHIER H., *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*, Paris 1986.

GOUHIER H., *L'Antihumanisme au XVIIe siècle*, Paris 1987.

GRASSELLI G., *Le relazioni e carteggio tra Antonio Cesari e Antonio Rosmini*, Reggio Emilia 1936.

GRÉGOIRE R., *Il matrimonio mistico*, in *Il matrimonio nella società altomedievale*, Spoleto 1977, pp. 701-817.

GRÉGOIRE R., *La vocazione sacerdotale. I canonici regolari nel Medioevo*, Roma 1982.

GRÉGOIRE R., voce *Sang*, in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, XIII, Paris 1988, coll. 319-333.

GRÉGOIRE R., *La spiritualità benedettina nelle Congregazioni monastiche dell'800*, in *Placido Maria Schiaffino (1829-1889) monaco e cardinale*, Monte Oliveto Maggiore 1991, pp. 7-19.

GUARDINI R., *Pascal*, tr. it., Brescia 1956.

GUIDETTI G., *L'amicizia, la religione e la lingua nelle relazioni e carteggio tra Antonio Cesari, Alessandro Manzoni e Giacomo Leopardi*, Reggio Emilia 1922.

GUILLAUMONT A., *Les sens des noms du coeur dans l'antiquité*, in *Le Coeur*, pp. 41-81.

HALE D.G., *The Body Politcs. A Political Metaphor in Renaissance English Literature*, The Hague-Paris 1971.

HAMON A., *Histoire de la Dévotion au Sacré-Coeur*, Paris 1923-1939, 5 voll.

HAZARD P., *La crisi della coscienza europea*, tr. it., Milano 1983[2].

HEERINCKX J., *Devotio sacratissimi Cordis in scriptis B. Baptistae Varani*, in «Antonianum», 10, 1935, pp. 37-58, 149-164.

HIDALGO J.F., *Doctrina alfonsiana acerca de la acción de la gracia actual eficaz y suficiente. Ensayo histórico-positivo*, Roma 1954.

HILL C., *William Harvey and the Idea of Monarchy*, in «Past and Present», 27, 1964, pp. 54-72.

HORTELANO A., *Teología del corazón. Estudio sobre la metodología teológica afectivo-practica, vista a través de Vicente Contenson*, Madrid 1957.

HUIJBEN J., *Aux sources de la spiritualité française du XVIIe*

siècle, in «La vie spirituelle», *Supplément*, dicembre 1930, pp. 113-139; gennaio 1931, pp. 17-46; febbraio 1931, pp. 75-111; aprile 1931, pp. 20-42; maggio 1931, pp. 94-122.

IMBERT-GOURBEYRE H., *La Stigmatisation, l'extase divine et les miracles de Lourdes*, Paris 1894, 2 voll.

IRANESIO, *Delle lodi del cardinale Angiolo Maria Quirini*, Vienna 1764.

JACQUIN R., *Mgr D'Hulst (1841-1896) pionnier du renouveau de la philosophie thomiste*, in *Saggi sulla rinascita del Tomismo nel secolo XIX*, Città del Vaticano [1974], pp. 303-311.

JALLONGHI E., *Montecassino nel primo centenario del secolo XIX (1806-1856)*, in «Rivista storica benedettina», 7, 1912, pp. 195-222.

JEMOLO A.C., *Il giansenismo in Italia prima della Rivoluzione*, Bari 1928.

JEMOLO A.C., *L'Italia religiosa nel Settecento*, in «Rivista Storica Italiana», 49, 1932, pp. 435-450.

JEMOLO A.C., *Asseriti aspetti religiosi del Quarantotto*, in *Il 1848 nella storia d'Europa*, Roma 1949, pp. 248-257.

JEMOLO A.C., *Movimenti religiosi del Risorgimento*, in *Il 1848-49. Conferenze fiorentine*, Firenze 1950.

KANTERS C.G., *La Dévotion au Sacré Coeur de Jésus dans les anciens États des Pays-Bas (XIIe-XVIIe siècle)*, Bruxelles-Paris-Lille-Tournai 1928.

KANTERS C.G., *Le Coeur de Jésus dans la Littérature Chrétienne des douze premiers siècles*, Bruxelles-Bruges-Avignon 1930.

KLEYNTJES J., *Un hospice pour nouveaux convertis à Roma au XVII siècle*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», 38, 1942, pp. 435-447.

LA COLOMBIÈRE C., DE, *Oeuvres complètes*, Grenoble 1900-1901, 6 voll.

LADAME J., *I fatti di Paray-le-Monial. Studio critico*, tr. it., Napoli 1978.

LAGRÉE M., *Religione popolare e populismo religioso nel XIX secolo*, in *Storia vissuta del popolo cristiano*, diretta da J. Delumeau, ediz. italiana a cura di F. Bolgiani, Torino 1985.

LAJEUNIE É.M., *Saint François de Sales*, 2 voll., Paris 1967.

LAMBERTINI G., *Le malattie e le stimmate di S. Francesco*, in «Studi Francescani», 71, 1974, pp. 109-122.

LAMBERTINI P., *Raccolta di alcune notificazioni, editti ed istruzioni pubblicate pel buon governo della sua diocesi*, II, Venezia 1767.

LAMBERTINI P., *Delle feste di Gesù Cristo Signor Nostro e della B. Vergine Maria*, Venezia 1770.

LAMBERTINI P., *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione,* Prati 1841, 7 voll.

LAMIONI C., *Tra giansenismo e riformismo: la nomina di Antonio Martini ad arcivescovo di Firenze (1781)*, in «Rassegna storica toscana», 22, 1976, pp. 3-46.

LAMIONI C. (ed), *Il Sinodo di Pistoia del 1786*, Roma 1992.

LANER L., *S. Maddalena di Canossa venerata da Antonio Rosmini*, in *Maddalena di Canossa nella gloria dei Santi*, Verona 1989, pp. 81-86.

LANTRUA A., *Giacinto Sigismondo Gerdil filosofo e pedagogista nel pensiero italiano del secolo XVIII*, Padova 1952.

LANZI L., *Opuscoli spirituali*, I, Napoli 1824.

LAPORTE J., *Le coeur et la raison selon Pascal*, Paris 1950.

LAPPONI M., *Giacinto Sigismondo Gerdil e la filosofia cristiana dell'età moderna*, Roma 1990.

LEBRUN C., *Le bienheureux Jean Eudes et le culte public du Coeur de Jésus*, Paris 1917.

LE BRUN J., *Politica e spiritualità: la devozione al sacro cuore nell'epoca moderna*, in «Concilium», 1971/9, pp. 41-56.

L'ecclésiologie au XIXème siècle, numero monografico di «Revue des Sciences Religieuses», 34, 1960, nn. 2-3-4.

LECLERCQ J., *Sur la dévotion à l'humanité du Christ*, in «Revue Bénédictine», 63, 1953, pp. 128-130.

LECLERCQ J., *L'idée de la royauté du Christ au moyen âge*, Paris 1959(a).

LECLERCQ J., *Le Sacré-Coeur dans la Tradition Bénédictine au Moyen Âge*, in *Cor Jesu*, II, 1959(b), pp. 1-28.

LECLERCQ J., *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla cultura monastica nel madio evo*, tr. it., Bologna 1965.

LECLERCQ J., *La contemplazione di Cristo nel monachesimo medievale*, tr. it., Cinisello Balsamo 1994.

LEGARÉ C., *La structure sémantique. La lexème coeur dans l'oeuvre de Jean Eudes*, Québec 1976.

LEIBBRAND W., *Medicina romantica*, tr. it., Bari 1939.

LETIERCE E., *Etude sur le Sacré-Coeur*, Paris 1890-1891, 2 voll.

LEVESQUE L., *Le théocentrisme de S. Thomas et les principes thomistes de la dévotion au Sacré-Coeur*, in «Revue apologétique», 43, 1926, pp. 67-83.

LEVI A., *French moralists. The Theory of Passions. 1585 to 1649*, Oxford 1964.

LEWIS C.S., *L'allegoria d'amore. Saggio sulla tradizione medievale*, tr. it., Torino 1969.

LIBERA L., *Lettere di direzione spirituale alla marchesina Maddalena Gabriella di Canossa (1792-1799)*, a cura di A. Cattari, Milano 1982.

LORIZIO G., *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini*, Roma-Brescia 1988.

LORIZIO G., *Teologia della Croce*, in *Rosmini e la sapienza della Croce*, Stresa 1989, pp. 29-56.

LORIZIO G., *Un manoscritto giovanile rosminiano: Il Giorno di Solitudine. Trascrizione e interpretazione*, numero monografico di «Lateranum», 69, 1993, n. 2.

LUCKMANN T., *La religione invisibile*, tr. it., Bologna 1969.

MACCARRONE M., *I Papi del secolo XII e la vita comune e regolare del clero*, in *La vita comune del clero nei secoli XI e XII*, Milano 1962, I, pp. 349-398.

MAGNANI P., *Scritti di Luigi Tosi Vescovo di Pavia (1823-1845)*, Pavia 1976.

MAJO A., *La Canossa, Rosmini e Milano*, in E. BRESSAN (ed), *Maddalena di Canossa e la Chiesa di Milano*, Milano 1990, pp. 71-82.

MANCINI I., *Il giovane Rosmini*, I: *La metafisica inedita*, Urbino 1963.

MANCINI I., *La «Critica della ragion pura» nella formazione di Antonio Rosmini*, in A. VALLE (ed), *La formazione di Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo*, Brescia 1988, pp. 131-204.

MANFERDINI T., *Sapienza e cognizione di Dio in S. Bonaventura e Rosmini*, in «Rivista Rosminiana», 73, 1979, pp. 1-24.

MANGANELLI M., *Il segno nel pensiero di Antonio Rosmini*, Milano 1983.

MANZONI A., *Poesie rifiutate e abbozzi delle riconosciute*, a cura di I. Sanesi, Milano 1954.

MANZONI A., *Tutte le opere*, a cura di A. Chiari-F. Ghisalberti, I, Milano 1969.

MANZONI A., *Scritti filosofici*, Milano 1976.

MARCHINI G., *La chiesa dei SS. Siro e Libera al Teatro Romano dopo il decreto napoleonico di soppressione (25 luglio 1806)*, in «Vita Veronese», 1972, n. 7-8, pp. 231-240.

MARCOCCHI M., *La spiritualità tra giansenismo e quietismo nella Francia del Seicento*, Roma 1983.

MARCOCCHI M., *Alle radici della spiritualità di Don Bosco*, in M. MIDALI (ed), *Don Bosco nella storia*, Roma 1990(a), pp. 157-176.

MARCOCCHI M., *Le radici spirituali*, in E. BRESSAN (ed), *Maddalena di Canossa e la Chiesa di Milano*, Milano 1990(b), pp. 85-96.

MARCOCCHI M., *Luigi Biraghi e la congregazione delle suore Marcelline: le radici spirituali*, in N. RAPONI (ed), *Ottocento romantico e civile*, Milano 1993, pp. 229-244.

MARCOCCHI M., *Indirizzi di spiritualità ed esigenze educative nella società post-rivoluzionaria dell'Italia settentrionale*, in L. PAZZAGLIA (ed), *Chiesa e prospettive educative in Italia tra Restaurazione e Unificazione*, Brescia 1994, pp. 83-122.

MARIANI U., *Il Petrarca e gli agostiniani*, Roma 1946.

MARIN H., *Los Papas y el Sagrado Corazón de Jesús. Documentos Pontificios*, Bilbao 1961.

MATTEUCCI B., *Il Sinodo di Pistoia e il culto al SS. Cuore di Gesù (Storia dei decreti sul culto del SS. Cuore)* in *Cor Jesu*, II, 1959, pp. 233-262.

MEDEA E., *Antonio Rosmini e la medicina*, in «Rendiconti dell'Istituto Lombardo – Accademia di Scienze e Lettere. Classe di Scienze, B», 97, 1963, pp. 436-451.

MEINECKE F., *Le origini dello storicismo*, tr. it., Firenze 1973².

MENEGAZZO F., *S. Vincenzo Maria Strambi e l'«Amicizia cristiana» di Milano*, in «Memorie storiche della Diocesi di Milano», 16, 1969, pp. 145-149.

MENESTRINA F., *Gian Domenico Romagnosi a Trento*, Trento 1909.

MENKE K.H., *Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini. Der apologetische Plan einer christlichen Enzyklopädie*, Innsbruck-Wien-München 1980.

MENOZZI D., *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino 1993.

MERELLI F.-COLLI A., *Il convento dei Cappuccini e il tempio del S. Cuore di Gesù in Milano*, Milano 1987.

MERKT J., *Die Wundmale des Franziskus von Assisi*, Leipzig 1910.

METODIO DA NEMBRO, *I «Cantori della Passione» francescani. Studio e testi*, I: *Il Medioevo*, Roma 1950.

METODIO DA NEMBRO, *Gaetano Migliorini da Bergamo o.f.m.Cap. nel Settecento religioso italiano*, Milano 1959.

METODIO DA NEMBRO, *Quattrocento scrittori spirituali*, Milano 1972.

MICHELET J., *Il prete la donna e la famiglia*, [1875], tr. it., Cosenza 1977.

MICHELOTTI G.F., *Scritti. Appunti del ritiro del 1878*, Torino 1944.

MIGLIORINI G. DA BERGAMO, *L'Umiltà del Cuore ideata in pensieri e affetti ad eccitarne la pratica*, Monza 1838.

MILCENT P., *Un artisan du renouveau chrétien au XVIIe siècle, saint Jean Eudes*, Paris 1983.

[MILIZIA F.], *Dell'arte di vedere nelle belle arti e nel disegno secondo i principi di Sulzer e di Mengs*, Bassano 1813.

MISSORI V., *Tommaseo e Lamennais*, in «Rivista Rosminiana», 57, 1963, pp. 206-224.

MÖHLER A.J., *Simbolica o esposizione delle antitesi dogmatiche tra cattolici e protestanti secondo i loro scritti confessionali pubblici*, tr. it., Milano 1984.

MOISO F., *Interpretazioni italiane della patologia e visione della filosofia della natura tedesca*, in F.M. FERRO-M. DI GIANNANTONIO-G.RIEFOLO-M.C. TONNINI FALASCHI (edd), *Passioni della mente e della storia*, Milano 1989, pp. 95-155.

MOLTMANN J., *La chiesa nella forza dello Spirito*, tr. it., Brescia 1976.

MOMIGLIANO A., *Mabillon's Italian Disciples*, in *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, I, Roma 1966, pp. 135-152.

MOMMAERS P., *Benoît de Canfeld, et ses sources flamandes*, in «Revue d'ascétique et de mystique», 48, 1972, pp. 401-434; 49, 1973, pp. 37-66.

MONIER-VINARD H., *Le Sacré-Coeur d'après l'Ecriture et la Théologie*, Toulouse 1951.

Montecassino, S. Benedetto, e A. Rosmini, in «Charitas», 3, 1929, n. 3, pp. 56-58.

Monumento a Rosmini e i Vescovi (Il), in «Osservatore Cattolico», 25, 1888, n. 288, 15-16 dicembre.

MORANDI F., *Ludovico Antonio Muratori e il Tartarotti*, Rovereto 1883.

MORAVIA S., *Il pensiero degli idéologues*, Firenze 1974.

MORAVIA S., *Filosofia e medicina in Francia alla fine del secolo XVIII*, in A. SANTUCCI (ed), *Eredità dell'illuminismo*, Bologna 1979, pp. 341-394.

MORAVIA S., *Filosofia e scienze umane nell'età dei lumi*, Firenze 1982.

MORAVIA S., *La «naturalizzazione» della mente nell'età dei lumi e la nascita della psichiatria moderna*, in F.M. FERRO-M. DI GIANNANTONIO-G. RIEFOLO-M.C. TONNINI FALASCHI (edd), *Passioni della mente e della storia*, Milano 1989, pp. 67-80.

MORELLI E. (ed), *Le lettere di Benedetto XIV al Card. de Tencin*, III: *1753-1758*, Roma 1984.

MORETTO G., *Filosofia e ascesi nell'età di Goethe*, in G. BE-

SCHIN (ed), *Filosofia e ascesi nel pensiero di Antonio Rosmini*, Brescia 1991, pp. 131-164.

MORRIS C., *La scoperta dell'Individuo (1050-1200)*, tr. it., Napoli 1985.

MÜHLEN H., *Una mystica persona*, tr. it., Roma 1968.

MURATORI L.A., *Esercizi spirituali secondo il metodo del p. Segneri juniore*, Modena 1720.

[MURATORI L.A.], *Della regolata divozion de' Cristiani. Trattato di Lamindo Pritanio*, Venezia 1747.

MURATORI L.A., *Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo*, Bassano 1768.

MURATORI L.A., *Annali d'Italia*, X e XI, Napoli 1773.

MURATORI L.A., *La filosofia morale esposta e proposta ai giovani*, Bassano 1774.

MUZZARELLI A., *Dissertazione intorno alle Regole da osservarsi per parlare, e scrivere con esattezza e con proprietà su la divozione e sul culto dovuto al Santissimo Cuore di Gesù Cristo*, Roma 1806.

NAPOLETANO P., *Il «Sacro Cuore» nella denominazione degli istituti religiosi. Influsso di una spiritualità*, in «Claretianum», 23, 1983, pp. 5-117.

NASALLI ROCCA E., *Ospedali e canoniche regolari*, in *La vita comune del clero nei secoli XI e XII*, Milano 1962, II, pp. 16-25.

NASELLI A., *L'Ottocento romano e la devozione al Sangue Prezioso*, in «Tabor», 17, 1963, 34, n. 1-2, pp. 75-97.

NATOLI G., *Bonaventure and Rosmini on illumination*, in «Miscellanea francescana», 75, 1975, pp. 711-720.

NICOLETTI M., *La «topografia del cuore» nella filosofia politica di Antonio Rosmini*, in G. BESCHIN (ed), 1995, pp. 333-365.

NIERO A., *Tra le ombre del tardo giansenismo veneziano: testi e tesi di teologia*, in P. CORSINI-D. MONTANARI (edd), *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, Brescia 1993.

NILLES N., *De rationibus festorum SS. Cordis Jesu et Purissimi Cordis Mariae*, Oeniponte 1885[5], 2 voll.

NOGHERA G.B., *Riflessioni sulla divozione e sui divoti. Opera postuma*, Bassano 1786.

OMODEO A., *Difesa del Risorgimento*, Torino 1951.

OPTAT DE VEGHEL, *Benoît de Canfeld (1562-1610). Sa vie, sa doctrine et son influence*, Roma 1949.

ORCIBAL J., *Une formule de l'amour extatique de Platon à St. Jean de la Croix et au cardinal de Bérulle*, in *Mélanges offerts à Etienne Gilson*, Toronto-Paris 1959, pp. 447-463.

ORCIBAL J., *Saint-Cyran et le jansénisme*, Paris 1961.

ORCIBAL J., *La spiritualité de Saint-Cyran avec ses écrits de piété inédits*, Paris 1962.

ORCIBAL J., *Le card. de Bérulle. Evolution d'une spiritualité*, Paris 1963.

Oremus, Milano 1955.

OTTONELLO P.P., *L'Enciclopedia di Rosmini*, L'Aquila-Roma 1992.

PAGANI G.B., *L'anima devota della ss. Eucaristia*, Vigevano 1835.

PAGANI G.B., *Considerazioni sulla ss. Eucaristia e pratiche divote per vivere cristianamente*, Novara 1836.

PAGANI G.B., *La devozione al ss. Sacramento esposta in visite per ciascun giorno del mese*, Milano 1845(a).

PAGANI G.B., *L'anima amante di Dio*, Roma 1845(b).

[PAGANI G.B.] G.B.P., *Il Rosmini e gli uomini del suo tempo*, Firenze 1918.

[PAGANI G.B.] G.B.P., *Il Rosmini e la sua famiglia*, Firenze 1919.

[PAGANI G.B.]-ROSSI G., *Vita di Antonio Rosmini*, Rovereto 1959, 2 voll.

PAGNANI A., *Storia dei Benedettini Camaldolesi*, Sassoferrato 1949.

[PAOLI F.], *Antonio Rosmini e la sua prosapia. Monografia*, Rovereto 1880.

PASCAL B., *Pensieri*, a cura di F. Montanari, Brescia 1954^{4}.

PASSERIN D'ENTRÈVES E., *La riforma «giansenista» della Chiesa e la lotta anticuriale in Italia nella seconda metà del Settecento*, in «Rivista Storica Italiana», 71, 1959, pp. 209-234.

PASSERIN D'ENTRÈVES E., *Religione e politica nell'Ottocento europeo*, a cura di F. Traniello, Roma 1993.

PASTOR L., VON, *Storia dei Papi dalla fine del Medioevo*, XIV, t. II, Roma 1932.

PASTOR L., VON, *Storia dei Papi dalla fine del Medioevo*, XVI, Roma 1933.

PÁSZTOR L., *La Curia romana e il giansenismo. La preparazione della bolla «Auctorem fidei»*, in *Actes du colloque sur le jansénisme organisé par l'Academia Belgica*, (*Rome 2 et 3 novembre 1973*), Louvain 1977, pp. 89-104.

PAVONI G., *Lettera teologico-critica sopra il culto del S. Cuore di Gesù e sopra la dottrina dell'Incarnazione relativa allo stesso culto*, Napoli 1773.

PEDRINI A., *La spiritualità salesiana nella prassi ascetica di Rosmini*, in «Rivista Rosminiana», 78, 1984, pp. 273-292.

PEDRINI A., *Pio IX e il Sangue di Cristo (aspetti storico-ascetici)*, in *Il mistero del Sangue di Cristo e l'esperienza cristiana*, Roma 1987, pp. 765-826.

PEDRINI A., *Rosmini e il mistero del Sangue di Cristo: nella Vita e negli Scritti*, in F. VATTIONI (ed), *Sangue e Antropologia nella teologia*, Roma 1989, pp. 1247-1284.

PELLEGRINO P. (ed), *Rosmini e l'Illuminismo*, Stresa-Milazzo 1988.

PELLEGRINO U., *Sebastiano De Apollonia e Antonio Rosmini*, Milano 1973.

PELLEGRINO U., *Antonio Rosmini e la formazione padovana*, in A. VALLE (ed), *La formazione di Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo*, Brescia 1988, pp. 261-274.

PELLOUX L., *Il valore religioso delle «Méditations chrétiennes»*, in *Malebranche nel terzo centenario della nascita*, Milano 1938, pp. 205-211.

PENCO G., *Storia del monachesimo in Italia nell'epoca moderna*, Roma 1968.

PENCO G., *Fonti e caratteri della spiritualità benedettina italia-*

na dell'Ottocento, in *Chiesa e spiritualità nell'Ottocento italiano*, Verona 1971, pp. 75-92.

PENCO G., *Linee di spiritualità monastica in Italia nel secolo scorso*, in «Studia monastica», 15, 1973, pp. 407-421.

Per Antonio Rosmini nel primo centenario della sua nascita, Milano 1897, 2 voll.

PERCIVALE F., *L'ascesa naturale a Dio nella filosofia di Rosmini*, Roma 1977.

PERCIVALE F., *L'utilizzo del termine «cuore» nel pensiero rosminiano*, in G. BESCHIN (ed), 1995, pp. 367-410.

PEREZ P., *Pensieri e dottrine trascelti dalle opere di A. Rosmini, ordinati e annotati in servigio della letteratura e delle arti belle*, Intra 1873, 2 voll.

PERINI E., *Antonio Rosmini e la medicina*, Domodossola-Milano 1955.

PERRONE J., *Praelectiones Theologicae*, Mediolani 1845.

PERRY J.W., *Il cuore della Storia*, tr. it., Napoli 1992.

PESENTI A., *Note per una storia della devozione al Sacro Cuore nella Diocesi di Bergamo*, Bergamo 1967.

PETROCCHI M., *Storia della spiritualità italiana*, III: *Il Settecento, l'Ottocento e il Novecento*, Roma 1979.

PEZZI C.A., *Lezioni di filosofia della mente e del cuore*, 2 voll., Padova [1821].

PICASSO G., *La Congregazione di Monte Oliveto nell'Ottocento. Note per una storia della spiritualità monastica in Italia*, in «Benedictina», 22, 1975, pp. 285-298.

PIEMONTESE F., *Il problema estetico nel Rosmini e nel Gioberti*, in *Momenti e problemi di storia dell'estetica*, Parte IV, Milano 1961.

PIGNATELLI G., *Aspetti della propaganda cattolica da Pio VI a Leone XII*, Roma 1974.

PII E., *Un apetto della reazione cattolica: il caso Spedalieri*, in «Cristianesimo nella storia», 10, 1989, pp. 251-272.

PINAMONTI G.P., *Il Cuor contrito ossia motivi per eccitare alla contrizione*, in *Opere scelte*, III, Monza 1836.

PIO XII, *Haurietis Aquas*, enciclica sul culto al Cuore di Gesù, [in «Acta Apostolicae Sedis», XLVIII, 1956], tr. it., Roma 1975.

PITOCCO F., *Utopia e riforma religiosa nel Risorgimento*, Bari 1972.

PLONGERON B., *Questions pour l'Aufklärung catholique en Italie*, in «Il Pensiero Politico», 3, 1970, pp. 30-58.

POGLIANO C., *Localizzazione delle facoltà e quantificazione: frenologia e statistica medico-psichiatrica*, in A. DE BERNARDI (ed), *Follia, psichiatria e società*, Milano 1982.

POLLONARA E., *Cammino di identificazione a Cristo Crocifisso*, Roma 1982.

PORTALUPPI A., *Dottrine spirituali*, Alba 1943².

POZZI G., *Schola cordis: di metafora in metonimia*, in *Sull'orlo del visibile parlare*, Milano 1993, pp. 383-422.

PRANDI A., *Religiosità e cultura nel '700 italiano*, Bologna 1966(a).

PRANDI A., *Correnti e figure della spiritualità cattolica dei secoli XIX e XX*, in *La Chiesa cattolica nella storia dell'umanità*, V, Fossano 1966(b), pp. 91-130.

PRANDI A., *Cristianesimo offeso e difeso. Deismo e apologetica cristiana nel secondo Settecento*, Bologna 1975.

PRANDI A., *La «Storia della Chiesa» tra sei-settecento: apologetica ed erudizione*, in *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XVII e XVIII*, Napoli 1982, pp. 13-38.

Presunto Giansenismo di A. Manzoni. Tre brani di lettere di A. Cesari-A. Manzoni-A. Rosmini, in «Charitas», 34, 1960, pp. 133-139.

PREUSS H., *Joannes in den Jahrhunderten*, Güntersloh 1939.

PRYSZLAK GRZEGORZ G., *Rosmini e la medicina*, Roma 1979.

[PUJATI G.], *Riflessioni sopra l'origine, la natura e il fine della devozione al sacro Cuor di Gesù*, Napoli 1780.

[PUSINERI G.], *La «Società degli Amici». Antonio Rosmini precursore dell'Azione Cattolica*, in «Charitas», 5, 1931, pp. 6-10 e passim fino a 7, 1933, pp. 108-112.

[PUSINERI G.], *Maddalena di Canossa e A. Rosmini visti nel loro carteggio*, in «Charitas», 16, 1942, pp. 9-13, 25-29, 39-41, 55-58.

[PUSINERI G.], *Il Sangue preziosissimo del Signore*, in «Charitas», 34, 1960, pp. 289-292, 321-324, 360-366.

QUACQUARELLI A., *La lezione patristica di Antonio Rosmini (i presupposti del suo pensiero)*, Stresa-Roma 1980.

QUACQUARELLI A., *La filosofia neopatristica al tempo di Rosmini*, in A. VALLE (ed), *La formazione di Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo*, Brescia 1989, pp. 275-290.

QUACQUARELLI A., *Le radici patristiche della teologia di Antonio Rosmini*, Bari 1991.

RADICE G., *Annali di Antonio Rosmini Serbati*, I-IV, Milano 1967-1974; V, Genova 1981; VI, Milano 1990.

RAHNER H., *Die Kirche aus dem Herzen Jesu*, in «Korrespondenzblatt des Inssbrucker Priestergebetsvereins», 69, 1935, pp. 98-103.

RAHNER H., *Flumina de ventre Christi. Die patristische Auslegung von Joh. 7, 37-38*, in «Biblica», 22, 1941, pp. 269-302, 367-403.

RAHNER H., *Grundzüge einer Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung*, in «Zeitschrift für Aszese und Mystik», 18, 1943(a), pp. 61-83.

RAHNER H., *Ströme fliessen aus seinem Leib. Die aszetische Deutungsgeschichte von Joh. 7, 37-38*, in «Zeitschrift für Aszese und Mystik» 18, 1943(b), pp. 141-149.

RAHNER H., *Mater Ecclesia*, Einsiedeln 1944(a).

RAHNER H., *Lobpreis der Kirche aus dem ersten Jahrtausend christlicher Literatur*, Einsiedeln 1944(b).

RAHNER H., *Fondamenti biblici della devozione al Sacro Cuore di Gesù*, in STIERLI (ed), 1956(a), pp. 27-48.

RAHNER H., *Gli inizi della devozione al Sacro Cuore di Gesù nell'età patristica*, in STIERLI (ed), 1956(b), pp. 49-70.

RAHNER K., *Coeur de Jésus chez Origène?*, in «Revue d'Ascétique et de Mystique», 15, 1934, pp. 171-174.

RAIMONDI E., *La formazione culturale del Muratori: Il Magiste-*

ro del Bacchini, in *L.A. Muratori e la cultura contemporanea*, Firenze 1975, pp. 3-24.

RAOSS M., *Scritti di pietà e di teologia di Vincenzo De-Vit*, in *Rosmini e il rosminianesimo nel Veneto*, Verona 1970, pp. 289-367.

RAPONI N., Introduzione a N. RAPONI (ed), *Dagli stati preunitari d'antico regime all'unificazione*, Bologna 1981.

RAVIER A., *Le Dieu de Rousseau et le christianisme*, in «Archives de philosophie», 41, 1978, pp. 353-434.

REBELLATO E., *Linee della spiritualità dei Cappuccini veneti*, in *Le origini dei Cappuccini veneti*, Venezia-Mestre 1988, pp. 129-134.

REBORA C., *Il Cuore e il Sangue di Gesù e Antonio Rosmini*, in «Charitas», 29, 1955, pp. 329-343.

REBORA C., *Il Sangue del S. Cuore*, in «Charitas», 30, 1956, p. 334.

REBORA C., *Rosmini*, Rovereto 1987.

RENAUDIN P., *Un maître de la mystique française: Benoît de Canfield*, Paris 1956.

REY-MERMET T., *Il Santo del secolo dei Lumi, Alfonso de Liguori (1696-1787)*, Roma 1983.

RICHSTÄTTER K., *Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters*, Paderborn 1919; München 1924[2].

ROBERTI G.B., *Ragionamento sopra la divozione al Sacro Cuore di Gesù Cristo ... con una lettera intorno alla eloquenza del pulpito, E di alcuni più illustri predicatori italiani*, Bassano 1787.

ROCCA G., *Tra rilevamento statistico, valenza politica e devozione popolare. Osservazioni su alcuni studi riguardanti «Sacro Cuore» e Istituti religiosi*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 1994, n. 2, pp. 262-269.

ROCHEMURE H., *Le Sacré-Coeur et la Compagnie de Jésus*, Lyon-Paris 1890.

ROJO F., *Ensajo bibliográfico de Noris, Bellelli y Berti*, in «Analecta augustiniana», 26, 1963, pp. 337-341.

ROMEO R., *Risorgimento e capitalismo*, Roma-Bari 1978[5].

ROSA M., *Atteggiamenti culturali e religiosi di Giovanni Lami nelle «Novelle Letterarie»*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», 25, 1956, pp. 260-333.

ROSA M., *L'«età muratoriana» nell'Italia del '700*, in *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Bari 1969(a), pp. 9-47.

ROSA M., *Tra Muratori, il giansenismo e i «lumi»: profilo di Benedetto XIV*, in *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Bari 1969(b), pp. 49-85.

ROSA M., *Introduzione all'Aufklärung cattolica in Italia*, in M. ROSA (ed), *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, Roma 1981, pp. 1-48.

ROSA M., *Tra cristianesimo e lumi: l'immagine del vescovo nel '700 italiano*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 23, 1987, pp. 240-278.

ROSA M., *Regalità e «douceur» nell'Europa del '700: la contrastata devozione al S. Cuore*, in F. TRANIELLO (ed), *Dai quaccheri a Gandhi*, Bologna 1988.

ROSA M., *Politica ecclesiastica e riformismo religioso in Italia alla fine dell'antico regime*, in D. MENOZZI (ed), *La Chiesa italiana e la Rivoluzione francese*, Bologna 1990, pp. 17-45.

ROSA M., *Riformismo religioso e giansenismo in Italia alla fine del Settecento*, in P. CORSINI-D. MONTANARI (edd), *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, Brescia 1993.

ROSMINI A., *Predicazione. Discorsi vari*, Milano 1843.

ROSMINI A., *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, Lugano 1848.

ROSMINI A., *Introduzione alla Filosofia*, Casale 1850.

[ROSMINI A.], *Della missione a Roma di Antonio Rosmini-Serbati negli anni 1848-49. Commentario*, Torino 1881.

ROSMINI A., *Scritti vari di metodo e di Pedagogia*, Torino-Roma-Napoli 1883.

ROSMINI A., *Descrizioni dell'Istituto della Carità*, Casale 1885.

ROSMINI A., *La Santa Messa e il Magnificat*, Torino 1888.

ROSMINI A., *Scritti sul matrimonio*, Roma 1902.

ROSMINI A., *Conferenze sui doveri ecclesiastici*, 2 voll., Domodossola 1930.

ROSMINI A., *La Dottrina della Carità*, Domodossola [1931]a.

ROSMINI A., *Il Dono di Dio. Pensieri sull'Eucarestia*, Domodossola [1931]b.

ROSMINI A., *Iesu Christi Passio. Preghiere e pensieri*, Domodossola 1933.

ROSMINI A., *Scritti autobiografici inediti*, a cura di E. Castelli, Roma 1934(a).

ROSMINI A., *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, a cura di F. Orestano, Roma 1934(b), 3 voll.

ROSMINI A., *Teosofia*, a cura di C. Gray, 8 voll., Roma 1938-39-Milano 1940-41.

ROSMINI A., *Il Rinnovamento della Filosofia in Italia*, a cura di D. Morando, Milano 1941.

ROSMINI A., *Trattato della coscienza morale*, a cura di G. Mattai, 2 voll., Roma-Milano 1954.

ROSMINI A., *Appunti per una storia dell'Umanità*, in «Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino», serie III, t. 4, 1957, parte II, pp. 37 (159)-50 (172).

ROSMINI A., *Dottrina del peccato originale in difesa del Trattato della coscienza contro il finto Eusebio Cristiano*, [1841], in *Opuscoli morali*, I, Padova 1965.

ROSMINI A., *L'Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata. Libri tre*, a cura di R. Bessero Belti, Padova 1966.

ROSMINI A., *Filosofia del diritto*, a cura di R. Orecchia, Padova 1967-1969, 6 voll.

ROSMINI A., *Risposta ad Agostino Theiner. Contro il suo scritto intitolato Lettere storico-critiche intorno alle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, a cura di R. Orecchia, Padova 1971.

ROSMINI A., *Filosofia della Politica*, a cura di M. D'Addio, Milano 1972.

ROSMINI A., *Del principio supremo della Metodica*, a cura di G. Bonafede, Palermo 1973.

ROSMINI A., *Massime di perfezione cristiana*, a cura di A. Valle, Roma 1976.

ROSMINI A., *Teodicea*, a cura di U. Muratore, Roma 1977(a).

ROSMINI A., *Del matrimonio. Operette varie*, a cura di R. Bessero Belti, Roma 1977(b).

ROSMINI A., *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di F. Evain, Roma 1981.

ROSMINI A., *Antropologia soprannaturale*, a cura di U. Muratore, Roma 1983.

ROSMINI A., *Operette spirituali*, a cura di A. Valle, Roma 1985.

ROSMINI A., *Discorsi parrocchiali*, a cura di E. Menestrina, Roma 1986(a).

ROSMINI A., *Saggi inediti giovanili*, I, a cura di V. Sala, Roma 1986(b).

ROSMINI A., *Saggi inediti giovanili*, II, a cura di V. Sala, Roma 1987.

ROSMINI A., *Psicologia*, a cura di V. Sala, 4 voll., Roma 1988-1989.

ROSMINI A., *Principi della Scienza Morale*, a cura di U. Muratore, Roma 1990.

ROSMINI A., *Del Divino nella Natura*, a cura di P.P. Ottonello, Roma 1991.

ROSMINI A., *Il razionalismo teologico*, a cura di G. Lorizio, Roma 1992.

ROSMINI A., *Sull'idillio e sulla nuova letteratura italiana*, a cura di P.P. Ottonello, Milano 1994.

ROUSSEAU G.S., *La medicina e le Muse*, tr. it., Firenze 1993.

RUFFINI F., *La vita religiosa di Alessandro Manzoni*, Bari 1931.

RUIZ CUEVAS J.J., *La teoria dell'errore in Rosmini*, in «Rivista Rosminiana», 48, 1954, pp. 267-276.

RUMI G., *«La Plebea come la Nobile». Maddalena di Canossa: un nuovo ruolo per la donna nella Milano dell'Ottocento*, in E. BRESSAN (ed), *Maddalena di Canossa e la Chiesa di Milano*, Milano 1990, pp. 11-21.

RUMI G., *Il Cuore del Re*, in *Santità sociale in Italia tra Otto e Novecento*, Torino 1995.

RUSSO A., *La Chiesa comunione di salvezza in Rosmini*, Napoli 1972.

Sacro Cuore a Milano (Il), in «Diocesi di Milano», 7, 1966, pp. 279-282.

SÁENZ DE TEJADA J.M., *Deudas de la Compañia de Jesús para con el Sagrado Corazón*, Bilbao 1913.

SAINT-OMER P., *Le S. Coeur de Jésus d'après S. Alphonse de Liguori*, Tournai 1878.

SALVARO V., *La chiesa dei SS. Siro e Libera e la venerata Compagnia in essa eretta*, Verona 1881.

SANCIPRIANO M., *Il Collegio medico di San Raffaele nel progetto di A. Rosmini*, in «Humanitas», 10, 1955, pp. 985-993.

SANCIPRIANO M., *Fondamenti scientifici dell'antropologia rosminiana*, in «Rivista Rosminiana», 58, 1964, pp. 222-238.

San Francesco d'Assisi e Antonio Rosmini, in «Charitas», 1, 1927, n. 4, pp. 51-53.

SANTARELLI G., *I cappuccini nel romanzo manzoniano*, Milano 1970.

SANTIAGO OTERO H., *Conoscimiento experimental de Cristo en la reflexión monástica (Primera mitad del S. XII)*, in «Revista española de teología», 29, 1969, pp. 37-48.

Sapienza della Croce oggi (La). Atti del Congresso Internazionale (Roma ottobre 1975), 3 voll., Torino 1976.

SAUVY A., *Le miror du coeur. Quatre siècles d'images savantes et populaires*, Paris 1989.

SAVIOLI G.B., *Elogio di Gregorio Fontana*, Pavia 1804.

SCALESE G., *Il rosminianesimo nell'ordine dei Barnabiti*, in «Barnabiti Studi», 7, 1990, pp. 67-136.

SCHAACK J., *Le Sacré-Coeur et la Compagnie de Jésus*, in *Cor Jesu*, II, 1959, pp. 139-187.

SCHIBUOLA A., *Nicola Spedalieri e il cattolicesimo liberale*, Forlì 1940.

SCHIEL H., *J.M. Sailer*, Regensburg 1948-1952, 2 voll.

SCHNABEL F., *Storia religiosa della Germania nell'Ottocento*, tr. it., Brescia 1944.

SCHÜTZ A., *La fenomenologia del mondo sociale*, tr. it., Bologna 1974.

SCHWAIGER G., *Johann Michael Sailer. Der bayrische Kirchenvater*, Monaco-Zurigo 1982.

SCIACCA M.F., *Antonio Rosmini nella storiografia italiana*, in *Studi rosminiani*, Milano 1940, pp. 177-189.

SCOPPOLA P., *Tommaso Gallarati Scotti per il rinnovamento religioso*, in F. DE GIORGI-N. RAPONI (edd), *Rinnovamento religioso e impegno civile in Tommaso Gallarati Scotti*, Milano 1994, pp. 3-28.

SERAFINI A., *Pio Nono. Giovanni Maria Mastai Ferretti dalla giovinezza alla morte*, I: *Le vie della Divina Provvidenza (1792-1846)*, Roma 1958.

SEROFILLI M., *La formazione teologico-istituzionale di Rosmini sulla grazia all'Università di Padova*, in A. VALLE (ed), *La formazione di Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo*, Brescia 1988, pp. 305-365.

SESTAN E., *La Firenze di Vieusseux e di Capponi*, a cura di G. Spadolini, Firenze 1986.

S. Ignazio di Loyola e Antonio Rosmini, in «Charitas», 30, 1956, pp. 213-224, 248-255, 270-275, 297-303, 311-317, 349-359, 377-385, 413-420, 453-462; 31, 1957, pp. 17-23, 53-57.

SIMARD J., *Une iconographie du clergé français au XVIIe siècle. Les dévotions de l'école française et les sources de l'imagerie religieuse en France et au Québec*, Québec 1976.

[SIMONI G.B.], *Non praevalebunt*, Padova 1932.

SOLARI G., *Rosmini inedito*, Milano 1937.

SOLI MURATORI G., *Vita del proposto Ludovico Antonio Muratori*, Venezia 1756.

SORSOLI C., *Martirio e immolazione sacrificale*, in «Rivista di vita spirituale», 29, 1975, pp. 283-307.

SPADOLINI G., *La Firenze di Gino Capponi fra restaurazione e romanticismo. Gli anni dell'«Antologia»*, Firenze 1985.

SPANNEUT M., *Permanence du stoïcisme. De Zénon à Malraux*, Gembloux 1973.

Spiritualità del cuore di Cristo (La), Bologna 1990.

STANISLAO DELL'ADDOLORATA, *Vita del beato Vincenzo Strambi, passionista, vescovo di Macerata e Tolentino*, Roma 1949².

STELLA P., *Jacques-Joseph Duguet (1649-1733) e le sue fortune in Italia*, in «Salesianum», 27, 1965, pp. 629-665.

STELLA P., *Il Vangelo di Matteo tradotto e annotato da Antonio Martini. Derivazioni e fortune*, in «Salesianum», 29, 1967, pp. 326-367.

STELLA P., *Il «De sacrificio missae» del card. Bona (1668). Note per una storia del testo*, in «Salesianum», 31, 1969, pp. 629-665.

STELLA P., *Giansenismo e restaurazione religiosa in Lombardia. Problemi storiografici in margine alle lettere di mons. Pagani vescovo di Lodi († 1835) a mons. Tosi vescovo di Pavia († 1845)*, in *Chiesa e spiritualità nell'Ottocento italiano*, Verona 1971, pp. 323-358.

STELLA P., *Agostinismo in Italia e cultura patristica europea tra Sette e Ottocento*, in «Augustinianum», 16, 1976, pp. 173-203.

STELLA P., *Giansenismo e agiografia in Italia tra '700 e '800*, in «Salesianum», 42, 1980, pp. 835-853.

STELLA P., *L'oscuramento delle verità nella Chiesa dal Sinodo di Pistoia alla bolla «Auctorem Fidei» (1786- 1794)*, in «Salesianum», 43, 1981, pp. 731-756.

STELLA P., *La «duplex delectatio»: agostinismo e giansenismo dal Sinodo di Pistoia alla bolla «Auctorem fidei»*, in «Salesianum», 45, 1983, pp. 25-48.

STELLA P. (ed), *Atti e decreti del Concilio diocesano di Pistoia dell'anno 1786*, Firenze 1986, 2 voll.

STELLA P., *Pietro Tamburini nel quadro del giansenismo italiano*, in P. CORSINI-D. MONTANARI (edd), *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, Brescia 1993, pp. 151-204.

STIERLI J., *La devozione al Sacro Cuore di Gesù dalla fine dell'età patristica a Santa Margherita Maria Alacoque*, in STIERLI (ed), 1956(a), pp. 71-120.

STIERLI J., *Gli sviluppi della devozione al Sacro Cuore di Gesù nell'età moderna*, in STIERLI (ed), 1956(b), pp. 121-144.

STIERLI J. (ed), *Cor Salvatoris. Guida alla devozione al Sacro Cuore di Gesù*, tr. it., Brescia 1956.

SWAIN G., *Soggetto e follia. Pinel e la nascita della psichiatria moderna*, tr. it., Torino 1985.

TARINO P., *Il Libro del Cuore ossia il Sacro Cuore di Gesù libro e specchio del cuore umano*, Torino 1874.

TARSIA G.-CARGNONI C., *Cinquantesimo anno della Parrocchia del Sacro Cuore in Brescia 1920-1970*, Brescia 1970.

[TARTAROTTI G.], *Idea della Logica degli scolastici, e de' moderni. Ragionamento di Selvaggio Dodoneo, in cui facendosi il confronto dell'una, e dell'altra, i difetti di quella, e i pregj di questa minutamente si mostrano*, Roveredo 1731.

TAVECCHIO P., *La spiritualità berulliana e la filosofia di Malebranche*, in *Malebranche nel terzo centenario della nascita*, Milano 1938, pp. 1-45.

TERESA D'AVILA, *Vita*, trad. di I.A. Chiusano, Milano 1962.

TESSAROLLO A., *Il simbolismo del «cuore» nell'Antico Testamento*, in *La spiritualità del cuore di Cristo*, 1990, pp. 49-64.

THILS G., *Teologia delle realtà terrene. Teologia della storia*, tr. it., Alba 1951.

THURSTON H., *Fenomeni fisici del misticismo*, tr. it., Alba 1956.

TISI A., *Il pensiero religioso di Antonio Genovesi*, Amalfi 1937.

TOGNI R., *Ambrogio Rosmini. Architetto e pittore (Rovereto 1741-1818)*, Trento 1969.

TOGNON G., *Tra storia e apologetica: la filosofia morale e giuridica di Pietro Tamburini*, in P. CORSINI-D. MONTANARI (edd), *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, Brescia 1993, pp. 107-150.

TOLOMIO I., *Del «peccato filosofico». Grazia divina e natura umana negli opuscoli del giansenista Paolo Marcello Del Mare (1734-1824) intorno alla devozione al «cuor carneo» di Cristo*, in G. PIAIA (ed), *I volti dell'uomo. Scritti in onore di P.G. Nonis*, Trieste 1992.

TOMMASEO N., *Pezzi, Carlo Antonio*, in E. DE TIPALDO (ed),

Biografia degli italiani illustri nelle scienze, lettere ed arti del secolo XVIII e de' contemporanei, V, Venezia 1837, pp. 494-496.

TOMMASEO N., *Tommaseo (Antonio)*, in E. DE TIPALDO (ed), *Biografia degli italiani illustri*, VII, Venezia 1840, pp. 489-490.

TOMMASEO N., *Studi critici*, Parte Seconda, Venezia 1843.

TOMMASEO N., *Diario intimo*, a cura di R. Ciampini, Torino 1946[3].

TOMMASEO N., *Delle innovazioni religiose e politiche buone all'Italia*, a cura di R. Ciampini e con introduzione di G. Sofri, Brescia 1963.

TONOLINI D., *L'amore di Gesù Cristo proposto ai fedeli sotto il simbolo del Sacro Suo Cuore*, Verona 1775.

TONONI G., *La divozione al Sacro Cuore*, in «La Scuola Cattolica», 1, 1873, I, pp. 443-451.

TOSCANI G.M., *Orazione panegirica al Sagratissimo Cuore di Gesù*, detta nella Chiesa delle RR. Madri Salesiane della Città di Arona (30 maggio 1845), s.i.t. [1845].

TOSCANI G.M., *Il divoto di San Giuseppe sposo di Maria Vergine, coll'aggiunta del modo di assistere alla Santa Messa*, Milano 1857(a).

TOSCANI G.M., *Il pio cristiano, ossia principali esercizii della religione per vivere santamente*, Torino 1857(b).

TOSCANI X., *Il clero lombardo dall'ancien régime alla Restaurazione*, Bologna 1979.

TOWNSLEY A.L., *Rosmini and Post-Husserlian Philosophy: A Prospectus*, in «Rivista Rosminiana», 70, 1976(a), pp. 101-111.

TOWNSLEY A.L., *The Existentiality of Touch in the «sentimento fondamentale» of A. Rosmini*, in «Rivista Rosminiana», 70, 1976(b), pp. 280-281.

TRAMONTIN S., *Un programma di riforma della Chiesa per il Concilio Lateranense V: il Libellus ad Leonem X dei veneziani Paolo Giustiniani e Pietro Quirini*, in *Venezia e i Concili*, Venezia 1962, pp. 67-93.

TRAMONTIN S., *La cultura monastica del Quattrocento veneto dal primo Patriarca Lorenzo Giustiniani ai camaldolesi Paolo Giustiniani e Pietro Quirini*, in *Storia della cultura veneta*, 3/I, Venezia 1980, pp. 431-457.

TRAMONTIN S., *Movimento cattolico e devozione al Cuore di Cristo*, in «Studia Patavina», 35,1988, n. 1, pp. 37-50.

TRANIELLO F., *Società religiosa e società civile in Rosmini*, Bologna 1966.

TRANIELLO F., *La spiritualità rosminiana nella storia dell'Italia moderna*, in *Spiritualità e azione del laicato cattolico italiano*, I, Padova 1969, pp. 105-139 [ripubblicato in F. TRANIELLO, *Cultura cattolica e vita religiosa tra '800 e '900*, Brescia 1991, pp. 201-230].

TRANIELLO F., *Una fonte veneta del pensiero politico-religioso di Rosmini: Giammaria Ortes*, in *Rosmini e il rosminianesimo nel Veneto*, Verona 1970, pp. 113-127.

TRANIELLO F., voce *Italie. V. Période contemporaine. A". «Conciliatorisme» et «Réformisme»*, in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, t. VII, Paris 1971, coll. 2284-2293.

TRANIELLO F., *Da Gioberti a Moro. Percorsi di una cultura politica*, Milano 1990.

TRANIELLO F., *Tamburini e Spedalieri: i dilemmi della sovranità*, in P. CORSINI-D. MONTANARI (edd), *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, Brescia 1993, pp. 85-106.

TROISI G., *Giuseppe Maria Pujati ed il giansenismo veneto*, in «Archivio Storico Lombardo», 113, 1987, pp. 101-161.

TROMP S., *De nativitate Ecclesiae ex Corde Jesu in cruce*, in «Gregorianum», 13, 1932, pp. 489-527.

TUBALDO I., *La dottrina cristologica di Antonio Rosmini*, Domodossola-Milano 1954.

TUCCI R., *Storia della letteratura relativa al culto del S. Cuore di Gesù dalla fine del sec. XVII ai nostri giorni*, in *Cor Jesu*, II, 1959, pp. 499-638.

TUNINETTI G., *Lorenzo Gastaldi 1815-1883*, 2 voll., Roma 1983-Casale Monferrato 1988(a).

TUNINETTI G., *Anna Michelotti (1843-1888) e le «Piccole Serve del Sacro Cuore di Gesù (1875-1988)*, [Torino] 1988(b).

Una spiritualità riparatrice in un secolo di storia, [Missaglia 1982].

Un «quaresimale» inedito di A. Rosmini, in «Charitas», 34, 1960, pp. 125-128 e 173-176.

VACCARO L., *Maddalena di Canossa e le «dame del biscottino»*, in E. BRESSAN (ed), *Maddalena di Canossa e la Chiesa di Milano*, Milano 1990, pp. 40-70.

VAGAGGINI C., *La dévotion au Sacré-Coeur chez Sainte Mechtilde et Sainte Gertrude*, in *Cor Jesu*, II, Roma 1959, pp. 29-48.

VALLE A., *Le «Regulae Societatis Jesu» di S. Ignazio e le «Regulae Societatis a Charitate nuncupatae» di Antonio Rosmini*, in «Rivista Rosminiana», 67, 1973, pp. 119-136.

VALLE A., *Momenti e valori della spiritualità rosminiana*, Stresa-Roma 1978.

VALLE A., *La pietà rosminiana*, in R. BESSERO-U. MURATORE-A. VALLE, *Ascetica e pietà rosminiana*, Stresa-Milazzo 1985.

VALLE A., *Maddalena di Canossa e Antonio Rosmini*, in *Maddalena di Canossa nella gloria dei Santi*, Verona 1989, pp. 231-252.

VALLE A., *Rosmini e Maddalena di Canossa* in «Rivista Rosminiana», 84, 1990, pp. 345-352.

VALLE A., *Antonio Rosmini. Il carisma del Fondatore*, Rovereto 1991.

VALLE A., *Rosmini ed i fondatori religiosi in Piemonte*, in F. ESPOSITO-U. MURATORE (edd), *Antonio Rosmini e il Piemonte*, Stresa 1994, pp. 197-211.

VALLE A., *Rosmini. La spiritualità del cuore*, in G. BESCHIN (ed), 1995, pp. 411-425.

VALLE L., *Mons. Luigi Tosi vescovo di Pavia (1823-45) in una recente pubblicazione*, in «La Scuola Cattolica», 42, 1914, II, pp. 181-198.

VAN LUIJK B., *Gianlorenzo Berti agostiniano (1697-1766)*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 14, 1960, pp. 235-262; 383-407.

VAN MEYENDORF J., *Het Hart in het oude Testament*, Leiden 1950.

VAN SCHAICK P.J., *Le coeur et la tête. Une pédagogie par l'image populaire*, in «Revue d'histoire de la spiritualité», 50, 1974, pp. 457-478.

VAN SCHOOTE J.P., *Les traducteurs français des mystiques rhéno-flamands et leur contribution à l'élaboration de la langue dévote à l'aube du XVIIe siècle*, in «Revue d'ascétique et de mystique», 39, 1963, pp. 319-337.

VANZO M., *Maddalena di Canossa Fondatrice delle Figlie e dei Figli della Carità (1774-1835)*, Roma 1985.

VATTIONI F. (ed), *Sangue e Antropologia Biblica nella Patristica*, Roma 1982, 2 voll.

VECCHI A., *L'opera religiosa del Muratori*, Modena 1955.

VECCHI A., *Correnti religiose nel Sei-Settecento*, Venezia-Roma 1962.

VECCHI A., *Introduzione al Rosmini spirituale*, in «Rivista Rosminiana», 61, 1967, pp. 243-273.

VECCHI A., *La prima formazione spirituale di Antonio Rosmini*, in *Rosmini e il rosminianesimo nel Veneto*, Verona 1970, pp. 9-36.

VECCHI A., *La dottrina spirituale di Antonio Cesari*, in *Chiesa e spiritualità nell'Ottocento italiano*, Verona 1971, pp. 147-225.

VECCHI A., *L'itinerario spirituale del Muratori*, in *L.A. Muratori e la cultura contemporanea*, Firenze 1975, pp. 181-224.

VEGETTI M., *Metafora politica e immagine del corpo*, in *Tra Edipo ed Euclide. Forme del sapere antico*, Milano 1983, pp. 41-58.

VELOCCI G., *La Chiesa in Rosmini*, Roma 1974.

VELOCCI G., *Crisi e rinascita della spiritualità. Dal Sette all'Ottocento*, Roma 1982.

VENTURI F., *Settecento riformatore. Da Muratori a Beccaria*, Torino 1969.

VERHEIJEN L., *Nouvelle approche de la Règle de Saint Augustin*, Bégrolles en Mauges-Bellefontaine 1980.

VERONDINI E., *La problematica delle passioni umane in Nicolas Malebranche*, in «Rivista Rosminiana», 60, 1966, pp. 209-228.

VERUCCI G., *Chiesa e società nell'Italia della Restaurazione (1814-1830)*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 30, 1976, n. 1, pp. 25-72.

VETTORI D.-FERRARI S., *Ambrogio Rosmini (1741-1818). Un artista roveretano tra Illuminismo e Restaurazione*, Rovereto 1986.

VILLA R., *Una fortuna impossibile: nota sulla frenologia in Italia*, in F.M. FERRO-M. DI GIANNANTONIO-G. RIEFOLO-M.C. TONNINI FALASCHI (edd), *Passioni della mente e della storia*, Milano 1989, pp. 171-179.

VISMARA CHIAPPA P., *Pietro Tamburini, il «caso Moladori» e la questione del matrimonio nel Settecento lombardo*, in P. CORSINI-D. MONTANARI (edd), *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, Brescia 1993, pp. 331-366.

VOLPI A.T., *Della devozione al Sacro Cuore di Gesù*, Bergamo 1781.

VONIER A., *L'Esprit et l'Epouse*, Paris 1947.

VOVELLE M., *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle*, Paris 1973.

WALZ A., *De veneratione divini Cordis Jesu in Ordine Praedicatorum*, Roma 1937[2].

WALZ A., *Dominikanische Herz-Jesu-Auffassung*, in *Cor Jesu*, II, 1959, pp. 49-96.

WEBER A., *Storia della cultura come sociologia della cultura*, tr. it., [Palermo] 1983.

WILMART A., *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge. Etudes d'histoire littéraire*, Paris 1932.

ZABEO G.P., *Alcuni cenni intorno alla definizione della bellezza. Memoria accademica*, Padova 1819.

ZADRO A., *La filosofia a Padova nel primo trentennio del XIX secolo*, in A. VALLE (ed), *La formazione di Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo*, Brescia 1988, pp. 67-78.

ZAMBARBIERI A., *Per la storia della devozione al Sacro Cuore in*

Italia tra '800 e '900, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 41, 1987, pp. 361-432.

ZAMBELLI P., *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, Napoli 1972.

ZANON F.S., *I servi di Dio P. Anton'angelo e P. Marcantonio conti Cavanis*, Venezia 1925, 2 voll.

ZIEGER A., *Bagliori unitari ed aspirazioni nazionali*, Milano 1933.

ZOLLA E., *L'amante invisibile*, Venezia 1986.

ZOVATTO P., *Appunti sul Giansenismo di Pujati*, in «Memorie storiche forogiuliesi», 50, 1970, pp. 175-203.

ZOVATTO P., *Maddalena di Canossa e Rosmini*, in «La Scuola Cattolica», 119, 1991, pp. 618-656.

Indice dei nomi

Indice dei nomi

Pubblicazioni dell'Istituto storico italo-germanico in Trento

Annali

I 1975
II 1976
III 1977
IV 1978
V 1979
VI 1980
VII 1981
VIII 1982
IX 1983
X 1984
XI 1985
XII 1986
XIII 1987
XIV 1988
XV 1989
XVI 1990
XVII 1991
XVIII 1992
XIX 1993
XX 1994

Quaderni

1. Il cattolicesimo politico e sociale in Italia e Germania dal 1870 al 1914, a cura di *Ettore Passerin D'Entrèves e Konrad Repgen*
2. Il movimento operaio e socialista in Italia e Germania dal 1870 al 1920, a cura di *Leo Valiani e Adam Wandruszka*
3. I poteri temporali dei vescovi in Italia e Germania nel Medioevo, a cura di *Carlo Guido Mor* e *Heinrich Schmidinger*
4. Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea, a cura di *Hubert Jedin* e *Paolo Prodi*
5. Il liberalismo in Italia e in Germania dalla rivoluzione del

’48 alla prima guerra mondiale, a cura di *Rudolf Lill* e *Nicola Matteucci*

6. Austria e province italiane 1815-1918: potere centrale e amministrazioni locali. III Convegno storico italo-austriaco, a cura di *Franco Valsecchi* e *Adam Wandruszka*
7. La dinamica statale austriaca nel XVIII e XIX secolo. Strutture e tendenze di storia costituzionale prima e dopo Maria Teresa. Convegno di studi storici in occasione del secondo centenario della morte di Maria Teresa, a cura di *Pierangelo Schiera*
8. Le città in Italia e in Germania nel Medioevo: cultura, istituzioni, vita religiosa, a cura di *Reinhard Elze* e *Gina Fasoli*
9. Università, accademie e società scientifiche in Italia e in Germania dal Cinquecento al Settecento, a cura di *Laetitia Boehm* e *Ezio Raimondi*
10. Federico Barbarossa nel dibattito storiografico in Italia e in Germania, a cura di *Raoul Manselli* e *Josef Riedmann*
11. La transizione dall’economia di guerra all’economia di pace in Italia e in Germania dopo la prima guerra mondiale, a cura di *Peter Hertner* e *Giorgio Mori*
12. Il nazionalismo in Italia e in Germania fino alla prima guerra mondiale, a cura di *Rudolf Lill* e *Franco Valsecchi*
13. Aristocrazia cittadina e ceti popolari nel tardo Medioevo in Italia e in Germania, a cura di *Reinhard Elze* e *Gina Fasoli*
14. Finanze e ragion di Stato in Italia e in Germania nella prima Età moderna, a cura di *Aldo De Maddalena* e *Hermann Kellenbenz*
15. Konrad Adenauer e Alcide De Gasperi: due esperienze di rifondazione della democrazia, a cura di *Umberto Corsini* e *Konrad Repgen*
16. Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma, a cura di *Paolo Prodi* e *Peter Johanek*
17. Il Trentino nel Settecento fra Sacro Romano Impero e antichi stati italiani, a cura di *Cesare Mozzarelli* e *Giuseppe Olmi*

18. Le visite pastorali. Analisi di una fonte, a cura di *Umberto Mazzone* e *Angelo Turchini*
19. Romani e Germani nell'arco alpino (secoli VI-VIII), a cura di *Volker Bierbrauer* e *Carlo Guido Mor*
20. La repubblica internazionale del denaro tra XV e XVII secolo, a cura di *Aldo De Maddalena* e *Hermann Kellenbenz*
21. Fascismo e nazionalsocialismo, a cura di *Karl Dietrich Bracher* e *Leo Valiani*
22. Cultura politica e società borghese in Germania fra Otto e Novecento, a cura di *Gustavo Corni* e *Pierangelo Schiera*
23. Istituzioni e ideologie in Italia e in Germania tra le rivoluzioni, a cura di *Umberto Corsini* e *Rudolf Lill*
24. Crisi istituzionale e teoria dello stato in Germania dopo la Prima guerra mondiale, a cura di *Gustavo Gozzi* e *Pierangelo Schiera*
25. L'evoluzione delle città italiane nell'XI secolo, a cura di *Renato Bordone* e *Jörg Jarnut*
26. Fisco religione stato nell'età confessionale, a cura di *Hermann Kellenbenz* e *Paolo Prodi*
27. La «conta delle anime». Popolazioni e registri parrocchiali: questioni di metodo ed esperienze, a cura di *Gauro Coppola* e *Casimira Grandi*
28. L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo, a cura di *Ovidio Capitani* e *Jürgen Miethke*
29. Enciclopedia e sapere scientifico. Il diritto e le scienze sociali nell'Enciclopedia giuridica italiana, a cura di *Aldo Mazzacane* e *Pierangelo Schiera*
30. Statuti città territori in Italia e Germania tra Medioevo ed Età moderna, a cura di *Giorgio Chittolini* e *Dietmar Willoweit*
31. Il «Kulturkampf» in Italia e nei paesi di lingua tedesca, a cura di *Rudolf Lill* e *Francesco Traniello*
32. I concetti fondamentali delle scienze sociali e dello Stato in Italia e in Germania tra Ottocento e Novecento, a cura di *Raffaella Gherardi* e *Gustavo Gozzi*
33. Il nuovo mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento, a cura di *Adriano Prosperi* e *Wolfgang Reinhard*

34. Visite pastorali ed elaborazione dei dati. Esperienze e metodi, a cura di *Cecilia Nubola* e *Angelo Turchini*
35. Il secolo XI: una svolta?, a cura di *Cinzio Violante* e *Johannes Fried*
36. Dalla città alla nazione. Borghesie ottocentesche in Italia e in Germania, a cura di *Marco Meriggi* e *Pierangelo Schiera*.
37. L'organizzazione del territorio in Italia e Germania: secoli XIII-XIV, a cura di *Giorgio Chittolini* e *Dietmar Willoweit*
38. Le minoranze tra le due guerre a cura di *Umberto Corsini* e *Davide Zaffi*
39. Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna, a cura di *Giorgio Chittolini*, *Anthony Molho* e *Pierangelo Schiera*
40. Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna, a cura di *Paolo Prodi*
41. Regioni di frontiera nell'epoca dei nazionalismi: Alsazia e Lorena/Trento e Trieste 1870-1914, a cura di *Angelo Ara* e *Eberhard Kolb*
42. Saperi della borghesia e storia dei concetti fra Otto e Novecento, a cura di *Raffaella Gherardi* e *Gustavo Gozzi*

Monografie

1. Il mais nell'economia agricola lombarda (dal secolo XVII all'unità), di *Gauro Coppola*
2. Potere e costituzione a Vienna fra Sei e Settecento. Il «buon ordine» di Luigi Ferdinando Marsili, di *Raffaella Gherardi*
3. Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna, di *Paolo Prodi*
4. Stato assoluto e società agraria in Prussia nell'età di Federico II, di *Gustavo Corni*
5. Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento, di *Pierangelo Schiera*
6. Chiesa e potere nella Toscana del Quattrocento, di *Roberto Bizzocchi*

7. L'uomo di mondo fra morale e ceto. Kant e le trasformazioni del Moderno, di *Nestore Pirillo*
8. Disciplinamento in terra veneta. La diocesi di Brescia nella seconda metà del XVI secolo, di *Daniele Montanari*
9. Modelli politici e questione sociale in Italia e in Germania fra Otto e Novecento, di *Gustavo Gozzi*
10. I principi vescovi di Trento fra Roma e Vienna, 1861-1918, di *Sergio Benvenuti*
11. Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L'eresia di S. Pelagia, di *Gianvittorio Signorotto*
12. La ragione sulla Sprea. Coscienza storica e cultura politica nell'illuminismo berlinese, di *Edoardo Tortarolo*
13. La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima età moderna, di *Miriam Turrini*
14. Stato e funzionari nella Francia del Settecento: gli «ingénieurs des ponts et chaussées», di *Luigi Blanco*
15. Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente, di *Paolo Prodi*
16. Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco, di *Andrea Orsucci*
17. L'inventario del mondo. Catalogazione della natura e luoghi del sapere nella prima età moderna, di *Giuseppe Olmi*
18. Germania e Santa Sede. Le nunziature di Pacelli tra la Grande guerra e la Repubblica di Weimar, di *Emma Fattorini*
19. Legislazione e riforme nel Trentino del Settecento. Francesco Vigilio Barbacovi tra assolutismo e illuminismo, di *Maria Rosa Di Simone*
20. Conoscere per governare. La diocesi di Trento nella visita pastorale di Ludovico Madruzzo, di *Cecilia Nubola*
21. La sfida delle riforme. Costituzione e politica nel liberalismo prussiano (1850-1866), di *Anna Gianna Manca*
22. Genealogie incredibili. Scritti di storia nell'Europa moderna, di *Roberto Bizzocchi*
23. Repubblica per contratto. Bologna: una città europea nello Stato della Chiesa, di *Angela De Benedictis*
24. Il governo dell'esistenza. Organizzazione sanitaria e tutela

della salute pubblica in Trentino nella prima metà del XIX secolo, di *Rodolfo Taiani*

Contributi/Beiträge

1. Italia e Germania. Immagini, modelli, miti fra due popoli nell'Ottocento: Il Medioevo / Das Mittelalter. Ansichten Stereotypen und Mythen im neunzehnten Jahrhundert: Deutschland und Italien, a cura di/hrsg. von *Reinhard Elze - Pierangelo Schiera*
2. L'Antichità nell'Ottocento / Die Antike im neunzehnten Jahrhundert, a cura di/hrsg. von *Karl Christ - Arnaldo Momigliano*
3. Il Rinascimento nell'Ottocento in Italia e Germania / Die Renaissance im 19. Jahrhundert in Italien und Deutschland, a cura di/hrsg. von *August Buck - Cesare Vasoli*
4. Immagini a confronto: Italia e Germania dal 1830 all'unificazione nazionale / Deutsche Italienbilder und italienische Deutschlandbilder in der Zeit der nationalen Bewegungen (1830-1870), a cura di/hrsg. von *Angelo Ara - Rudolf Lill*
5. Gustav Schmoller e il suo tempo: la nascita delle scienze sociali in Germania e in Italia / Gustav Schmoller in seiner Zeit: die Entstehung der Sozialwissenschaften in Deutschland und Italien, a cura di/hrsg. von *Pierangelo Schiera - Friedrich Tenbruck*
6. Gustav Schmoller oggi: lo sviluppo delle scienze sociali in Germania e in Italia / Gustav Schmoller heute: Die Entwicklung der Sozialwissenschaften in Deutschland und Italien, a cura di/hrsg. von *Michael Bock - Harald Homann - Pierangelo Schiera*
7. Il potere delle immagini. La metafora politica in prospettiva storica / Die Macht der Vorstellungen. Die politische Metapher in historischer Perspektive, a cura di/hrsg. von *Walter Euchner - Francesca Rigotti - Pierangelo Schiera*

Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient

1. Faschismus und Nationalsozialismus, hrsg. von *Karl Dietrich Bracher - Leo Valiani*, Berlin 1991, Duncker & Humblot

2. Stadtadel und Bürgertum in den italienischen und deutschen Städten des Spätmittelalters, hrsg. von *Reinhard Elze - Gina Fasoli*, Berlin 1991, Duncker & Humblot
3. Statuten, Städte und Territorien zwischen Mittelalter und Neuzeit in Italien und Deutschland, hrsg. von *Giorgio Chittolini - Dietmar Willoweit*, Berlin 1992, Duncker & Humblot
4. Finanz und Staatsräson in Italien und Deutschland in der frühen Neuzeit, hrsg. von *Aldo De Maddalena - Hermann Kellenbenz*, Berlin 1992, Duncker & Humblot
5. Der Kulturkampf in Italien und in den deutschsprachigen Ländern, hrsg. von *Rudolf Lill - Francesco Traniello*, Berlin 1992, Duncker & Humblot
6. Die Neue Welt im Bewußtsein der Italiener und der Deutschen des 16. Jahrhunderts, hrsg. von *Adriano Prosperi - Wolfgang Reinhard*, Berlin 1993, Duncker & Humblot
7. Fiskus, Kirche und Staat im konfessionellen Zeitalter, hrsg von *Hermann Kellenbenz-Paolo Prodi*, Berlin 1994, Duncker & Humblot.